مولانا آزاد نیشنل اردو یونیورسٹی، حیدر آباد

اسلامیات

آٹھواں پرچہ

مسلم فلسفہ، کلام، مسلم فرقے اور تجدید دین

(ایم۔اے، سال دوم)

نظامت فاصلاتی تعلیم، مولانا آزاد نیشنل اردو یونیورسٹی، حیدرآباد

Maulana Azad National Urdu University

(A Central University established by an Act of Parliament 1998)

ڈاکٹر خواجہ محمد شاہد

وائس چانسلر (انچارج)

پروفیسر کے۔آر۔اقبال احمد

ڈائرکٹر نظامت فاصلاتی تعلیم

خود اکتسابی مواد برائے

اسلامک اسٹڈیز (سال دوم)

نظامت فاصلاتی تعلیم

مولانا آزاد نیشنل اردو یونیورسٹی، گچی باؤلی، حیدرآباد 500032

EPABX : 040-23008402/03/04

www.manuu.ac.in

طبع: ستمبر 2015ء

یہ کتاب مولانا آزاد نیشنل اردو یونیورسٹی کے نصاب کا ایک جزو ہے۔

تحریری معاونین

مصنفین	اکائی
● پروفیسر حمید نسیم مرازی	1-4
● مولانا خالد سیف اللہ رحمانی	5-9
● ڈاکٹر وارث متین مظہری	10-13
● مولانا محمد اعظم ندوی	14-17

مدیر

● ڈاکٹر محمد عرفان احمد

اسسٹنٹ پروفیسر، شعبہ اسلامک اسٹڈیز

مولانا آزاد نیشنل اردو یونیورسٹی، حیدرآباد

مدیر اعلیٰ

ڈاکٹر محمد فہیم اختر

اسوسی ایٹ پروفیسر، اسلامک اسٹڈیز

مولانا آزاد نیشنل اردو یونیورسٹی، حیدرآباد

فہرست مضامین

پیش لفظ

مولانا آزاد نیشنل اردو یونیورسٹی، جو پارلیمنٹ کے ایکٹ کے تحت 1998ء میں قائم ہوئی، ملک کی واحد مرکزی یونیورسٹی ہے، جہاں اردو زبان کے ذریعہ مختلف مضامین کی تعلیم دی جارہی ہے۔ یہ یونیورسٹی روایتی اور فاصلاتی دونوں ہی طریقوں سے تعلیم وتدریس کی سہولتیں فراہم کرتی ہے۔ یونیورسٹی کی جانب سے جہاں روایتی تعلیم کے تحت، سائنس اور سماجی علوم، لسانیات، انتظامیہ وکامرس، تعلیم وتربیت، انفارمیشن ٹکنالوجی اور صحافت وغیرہ کے مختلف مضامین میں انڈر گریجویٹ اور پوسٹ گریجویٹ کی سطح سے لے کر ایم۔ فل اور پی ایچ ڈی کی سطح تک متعدد کورسز چلائے جارہے ہیں، وہیں فاصلاتی تعلیم کے تحت انڈر گریجویٹ، پوسٹ گریجویٹ، سرٹیفکیٹ اور ڈپلومہ کی سطحوں پر مختلف مضامین کے کورسز چلائے جارہے ہیں، جن کے ذریعہ پورے ملک کے طلبہ وطالبات کی ایک بہت بڑی تعداد اعلیٰ تعلیم کے زیور سے آراستہ ہورہی ہے۔ روایتی تعلیم کے تحت جاری کورسز میں ایم۔ اے 'اسلامیات' کا کورس بھی شامل ہے۔ جس کی دوسالہ تعلیم یونیورسٹی کے مرکزی کیمپس واقع حیدرآباد میں دی جارہی ہے۔

یونیورسٹی نے چند برسوں قبل فاصلاتی تعلیم کے تحت بی۔ اے کے تین سالہ کورس میں اختیاری مضمون کے طور پر 'اسلامیات' (Islamic Studies) کو شامل کیا تھا۔ اور اس کے ساتھ ہی مولانا آزاد نیشنل اردو یونیورسٹی کو یہ اعزاز حاصل ہوا تھا کہ یونیورسٹی کی جانب سے پہلی بار ملک کے اندر اردو زبان میں اسلامیات کا نصابی مواد فاصلاتی تعلیم کے نہج پر پیش کیا گیا تھا۔ بی۔ اے کا یہ کورس کامیابی کے ساتھ جاری ہے، اور طلبہ وطالبات کی ایک بڑی تعداد 'اسلامیات' کے ساتھ بی۔ اے کی تعلیم مکمل کر چکی ہے۔

اس بات کی شدید ضرورت محسوس کی جارہی تھی کہ فاصلاتی تعلیم کے تحت 'اسلامیات' میں ایم۔ اے کی تعلیم کا آغاز کیا جائے۔ ملک کے مختلف حصوں سے اس کے مطالبے بھی کیے جارہے تھے۔ چنانچہ اسی ضرورت اور طلبہ وطالبات کے تقاضوں کے پیش نظر 2014ء میں ایم۔ اے 'اسلامیات' کا آغاز کیا گیا۔ زیر نظر کتاب اسی کورس کے لیے تیار کیے گئے 'خود تدریسی مواد' (Self Learning Material) برائے سال دوم کا مجموعہ ہے۔

ایم۔ اے اسلامیات کورس کے لیے مولانا آزاد نیشنل اردو یونیورسٹی نے جدید دور کے تقاضوں کو سامنے رکھتے ہوئے نیا اور جامع نصاب تیار کیا ہے۔ اور اس نصاب کے مطابق اسلامیات کے ماہرین کی مدد سے درسی مواد تیار کرائے گئے ہیں۔ ہمیں خوشی ہے کہ مولانا آزاد نیشنل اردو یونیورسٹی کو اس حوالہ سے دوبارہ یہ اعزاز حاصل ہورہا ہے کہ ملک میں پہلی مرتبہ اردو زبان میں ایم۔ اے اسلامیات کا درسی مواد (آٹھ پرچوں پر مشتمل آٹھ کتابوں کی شکل میں) پیش کیا جارہا ہے اور اس سے طلبہ وطالبات کی ایک بڑی ضرورت مکمل ہورہی ہے۔

اسلامیات کا موضوع بڑا وسیع اور متنوع ہے۔ اس میں اسلام اور مسلمانوں کی ڈیڑھ ہزار برس کے طویل دورانیہ پر مشتمل اور ہندوستان کے بشمول دنیا کے ایک بڑے حصے میں پھیلی اسلام اور مسلمانوں کی تاریخ وثقافت اور علوم وفنون کے میدانوں کی سرگرمیوں کا احاطہ شامل ہے۔ اس لیے اسلامیات کا موضوع نہ صرف سماج کے ایسے متعدد پہلوؤں کے مطالعہ کا موقع فراہم کرتا ہے جو انسانی زندگی سے گہرا ربط

رکھتے ہیں، بلکہ انسانی سماج کے گوناگوں مسائل کے بارے میں گہری بصیرت بھی عطا کرتا ہے۔

ایم۔اے اسلامیات کا یہ کورس آٹھ پرچوں پر محیط ہے، جسے دو سال کی تعلیم کے دوران مکمل کیا جائے۔سال اول کے چار پرچوں میں اسلام کا تعارف اور بنیادی تعلیمات، علوم اسلامیہ، مسلم تہذیب وثقافت کی تاریخ، نیز اسلامی افکار ونظریات کے جدید تناظر پر مواد پیش کیا گیا ہے۔سال دوم کے لیے بھی چار پرچے ہیں۔ چنانچہ پانچواں پرچہ **'اسلام ہندوستان میں'** کے عنوان سے ہے، جس کے پانچ بلاک میں ہندوستان میں اسلام کی آمد واشاعت پر گفتگو کی گئی ہے۔پھر دہلی سلطنت کے قیام اور اس کے تین سو سالہ دور کے تمدنی وتہذیبی کارناموں کا تعارف کرایا گیا ہے، علاقائی حکومتوں کے ضمن میں دکن کی بہمنی سلطنت اور اس سے نکلنے والی چھوٹی حکومتوں کے ساتھ دیگر علاقائی چھوٹی حکومتوں پر گفتگو کی گئی ہے۔پھر مغل حکومت کی تاریخ، تہذیب وتمدن اور کارکردگی کا جائزہ لیا گیا ہے۔آخر میں جدید ہندوستان کے عنوان سے برطانوی دور اور اس کے بعد کی مسلم ریاستوں نیز ہندوستان کی مسلم شخصیات، تحریکات اور اداروں پر روشنی ڈالتے ہوئے مسلمانوں کی موجودہ صورت حال پر گفتگو کی گئی ہے۔چھٹے پرچہ میں **'علوم وفنون میں مسلمانوں اور غیر مسلموں کی خدمات'** کو موضوع بحث بنایا گیا ہے۔چنانچہ اس میں اسلام اور سائنس، علوم وفنون میں مسلمانوں کا حصہ، استشراق ومستشرقین اور اسلامی علوم میں غیر مسلموں کی خدمات کی تفصیل بیان ہوئی ہے۔ساتواں پرچہ **'مسلمان عالمی گاؤں میں'** کے عنوان سے ہے۔اس میں مسلم دنیا کے علاوہ، یورپ وامریکہ اور افریقہ وایشیا وغیرہ کی مسلم اقلیتوں پر روشنی ڈالتے ہوئے عالمی گاؤں کی موجودہ مسلم تحریکات واداروں اور مسلم مفکرین ومصلحین کا تعارف کرایا گیا ہے۔آٹھواں پرچہ **'مسلم فلسفہ، کلام، مسلم فرقے اور تجدید دین'** کے موضوع پر ہے، جس میں مسلم فلاسفی، علم کلام ومتکلمین اسلام، متعدد مسلم فرقے اور تجدید دین کے حوالے سے ہونے والے کاموں کا جائزہ لیا گیا ہے۔

یونیورسٹی نے اس نصاب کی تیاری میں ممتاز ماہرین اسلامیات اور دانشوران فن سے استفادہ کیا ہے جنہوں نے بڑی محنت کے ساتھ اسے تیار کر کے یونیورسٹی کو اپنا قیمتی تعاون پیش کیا ہے۔توقع کی جاتی ہے کہ یہ کتاب اسلامیات کے طلبہ وطالبات کی ضرورت بہتر طور پر پوری کرے گی، ساتھ ہی اسلامی مطالعات کے باب میں قابل قدر استفادہ کا باعث بنے گی۔

پروفیسر خواجہ محمد شاہد

شیخ الجامعہ (کارگذار)

بلاک: 1 مسلم فلسفہ

فہرست

اکائی 1 : مسلم فلسفہ کا آغاز وارتقاء

اکائی کے اجزاء

1.1 مقصد

اس اکائی کے مطالعے کے بعد آپ کو معلوم ہوگا کہ مسلم فلسفہ کس کو کہتے ہیں اور اس کی قرآنی بنیادیں کیا ہوسکتی ہیں۔ آپ کو یہ بھی

معلوم ہوگا کہ قرآن کی آیات جن میں تفکر، تعقل، تدبر، تفقہ اور حکمت کا ذکر آیا ہے۔ ان کا اسلامی فلسفے کے آغاز میں کیا رول رہا ہے۔ اس کے بعد جبریہ وقدریہ اور معتزلہ واشاعرہ کے بارے میں ذکر ملے گا اور پھر عربی میں یونانی کتابوں کے ترجمے کے بارے میں معلومات حاصل ہونگیں۔

1.2 تمہید

اس اکائی میں آپ کو فلسفہ کا اجمالی تعارف کرایا جائے گا اور فلسفے کی اسلامی و مسلم اصطلاحات پر بات ہوگی۔ اس کے بعد مسلم فلسفہ کیسے آگے بڑھا اور شروع ہوا اس کا تذکرہ ہوگا۔ اس میں ہم فکر، عقل، تدبر، تفقہ، حکمت اور علم پر بھی بات کریں گے۔ اور فلسفہ کے مختلف ادوار کا تذکرہ بھی کریں گے۔

1.3 لفظ فلسفہ

لفظ فلسفہ یونانی زبان سے ماخوذ ہے اور یہ اصل میں 'فیلوسوفیا' تھا اور لفظ فلسفہ دراصل اسی یونانی لفظ کا مصدر جعلی ہے۔ لفظ فیلوسوفیا دو لفظوں سے مرکب ہے۔ 'فیلو' 'سوفیا' فیلو کے معنی محبت و دوستی اور سوفیا کے معنی علم کے ہیں۔ پس فیلوسوفیا کے معنی محبت علم و حکمت کے ہیں۔ افلاطون نے سقراط کو 'فیلوسوفس' یعنی علم کا دوست قرار دیا ہے۔ فلسفے کا نام سب سے پہلے فلسفہ فیثا غورس نے رکھا ہے۔

1.3.1 مسلم فلسفہ

مسلمانوں نے یہ لفظ یونان سے لیا اور اسے مطلقاً تمام عقلی علوم کے لیے استعمال کیا۔ مسلم فلسفہ میں الٰہیات، ریاضیات، طبیعیات، سیاسیات، اخلاقیات، علمیات اور روحانیات غرض سبھی موضوعات زیر بحث آئے ہیں۔ اور پھر اس کو نظری اور عملی خانوں میں تقسیم کیا جاتا ہے۔ نظری فلسفہ وہ ہے جو اشیاء کے بارے میں جیسی وہ ہیں، بحث کرتا ہے اور فلسفہ عملی میں انسان کے افعال کیسے ہونے چاہیے ان سے بحث کی جاتی ہے۔

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ فلسفۂ اسلام کا اصلی ماخذ یونان ہے اور مسلم فلسفہ پہلی بار اسی وقت سامنے آیا جب یونانی کتابوں کا ترجمہ عربی میں کیا گیا۔ اگر چہ یہ بات کسی حد تک صحیح ہے لیکن اگر دوسرے زاویئے سے دیکھا جائے تو اسلامی فکر و فلسفے کا اصل ماخذ تو قرآن ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حکمت پر مبنی وہ تعلیمات جن کے بل بوتے پر عربوں کو پہلی بار دنیا کی متمدن قوموں میں شامل ہونے کا شرف حاصل ہوا۔

1.4 اسلامی فلسفے کی قرآنی بنیادیں

یہاں پر ہم ان اسلامی بنیادوں کا حوالہ دیں گے جن کے ہوتے ہوئے مسلمانوں میں اور علوم کے ساتھ ساتھ فلسفیانہ علوم کا بھی ارتقاء ہوا۔ کبھی کبھی ایسا لگتا ہے کہ مسلمانوں نے ہمیشہ عقل اور نقل کے درمیان مطابقت پر بات کی ہے۔ کیونکہ اسلام نے عقل کو کبھی بھی مکمل طور پر رد نہیں کیا ہے۔ بلکہ وحی کے ذریعے سے عقل کو صاف و پاک کیا گیا اور اس کی لغزشوں کی اصلاح کی گئی اور اس کو غفلت اور بے راہ روی سے

نجات مل گئی۔ ذکر کو فکر کیساتھ ہمیشہ پیش کیا گیا۔ علم جس کی تلاش کا دوسرا نام فلسفہ ہے کے متعلق الفاظ اور مترادفات تقریباً 2800 بار قرآن میں وارد ہوئے ہیں اور صرف علم کا ذکر 750 بار الگ سے بھی آ گیا ہے۔

1.4.1 عقل

اور اس طرح معلوم ہوا کہ اسلام نے علم و حکمت کو بہت اہمیت دی ہے۔ اسلام نے علم کے ساتھ ساتھ ذرائع علم کی اہمیت کو واضح کیا ہے۔ اس سلسلے میں یہ بات ملحوظ رہنی چاہئے کہ عقل علم کا آلہ ہے اور فکر عقل کی عملی شکل ہے۔ اور صداقت دراصل عقل اور فکر دونوں کا مدعا و مقصد ہے۔ کیونکہ عقل سے ہی حق اور باطل میں امتیاز کیا جا سکتا ہے۔ اور جیسے کہ بتایا گیا فکر عقل کی عملی شکل ہے اور جب فکر کو حق کے لیے استعمال کیا جائے تو یہ فرقان (کسوٹی) بن جاتی ہے۔ ان سب باتوں کا ذکر قرآن کی مندرجہ ذیل آیات میں کیا گیا ہے۔ (6:73)، (29:44)، (39:5)، (44:39)، (45:22)، (21:16-17) وغیرہ وغیرہ۔ قرآن کی آیت (2:75) میں عقل کا استعمال سمجھنے کے معنی میں کیا گیا ہے۔ اور ابن عباس رضی اللہ عنہ نے اس کو فہم کے معنی میں لیا ہے۔ اور آلوسی نے فہم کے علاوہ ضبط کے معانی بھی عقل کے ساتھ جوڑ دیے ہیں۔ عقل کے مفہوم میں نور کے اضافے کو بھی نظر انداز نہیں کیا جا سکتا ہے۔ جس کے ذریعے سے انسان کا نفس علم کا ادراک حاصل کر لیتا ہے۔ اس طرح تجربات، مطالعہ، سماعتِ اساتذہ سے اخذ و استفادہ عقل کی کارفرمائی کے بعد علم بن جاتا ہے۔ یہ انسان کو علم کو مرتب کرنے کا سلیقہ عطا کرتی ہے۔ اور اس کے ذریعے انسان حق اور باطل کے درمیان فرق کرتا ہے (40:67)۔ اس طرح عقل بھی انسان کو بنیادی مذہبی حقیقتوں سے روشناس کراتی ہے (67:10)۔

اس طرح معلوم ہوا کہ عقل اس قوت کو کہتے ہیں جو قبول علم کے لیے تیار رہتی ہے اور وہ علم جو قوت کے ذریعہ حاصل کیا جاتا ہے۔ اسے بھی عقل کہہ دیتے ہیں۔ عقل انسان کو ہلاکت سے بچاتی ہے اور اس کی رہنمائی کرتی ہے۔ چنانچہ قرآن میں "وما یعقلھا الا العالمون (43:29) اور "اسے تو اہل علم ہی جانتے ہیں" میں اس معنی میں عقل کا استعمال ہوا ہے۔

1.4.2 فکر

جس طرح قرآن نے عقل پر زور دیا ہے اسی طرح فکر کو بھی اہمیت دی گئی ہے۔ چنانچہ قرآن کی آیتیں زمین اور آسمان کی پیدائش پر غور و فکر کرنے کی طرف دعوت دیتی ہیں (30:8) اسی طرح وحی الٰہی کی صداقت پر غور کرنے کی بھی تلقین کی گئی ہے (30:21)۔ دنیا اور آخرت سے متعلق باتوں کو اپنے صحیح تناظر میں سمجھنے کے لیے بھی فکر کا استعمال کیا جا سکتا ہے۔ اس طرح قرآن کی بہت ساری آیتوں میں کائنات کی تخلیق، رات اور دن کے الٹ پھیر، ہواؤں کے رواں دواں ہونے اور سمندر اور دریاؤں میں کشتیوں اور جہازوں کے تیرنے وغیرہ میں تفکر کرنے والوں کے لیے نشانیاں ہیں۔ فکر اور عقل کا عمل دخل اگرچہ ہمارے دماغ کا مرہون منت ہے مگر دونوں کا تعلق دل سے بھی ہے۔ مگر جس طرح عقل و فکر پر دل اثر انداز ہو جاتا ہے۔ اُسی طرح دل پر بھی ہماری عقل اور ہماری فکر اثرات ڈال سکتی ہے (30:8)، قرآن کی تعلیمات کو سمجھنے کے لیے بھی فکر کی ضرورت ہے (16:44)۔ آخرت کی عظمتوں اور نعمتوں کا ادراک کرنے کے لیے فکر کا استعمال کرنا ضروری ہے (6:32) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیمات اور نبوت کو سمجھنے کے لیے بھی فکر سے مدد ملتی ہے (7:184)، (10:16)۔

غرض قرآن میں بہت سارے مقامات پر تفکر کے بارے میں حوصلہ افزائی کا وافر سامان مل جاتا ہے۔

اس طرح معلوم ہوا کہ الفکرۃ وہ قوت ہے جو علم کو معلوم کی طرف لے جاتی ہے۔ اور تفکر کے معنی نظر عقل کے مطابق اس قوت کو جولانی دینے کے ہیں۔ اور غور وفکر کی صلاحیت اور استعداد صرف انسان کو دی گئی ہے۔ دوسرے حیوانات اس سے محروم ہیں۔ اور تفکر فیہ کا لفظ صرف اسی چیز کے متعلق بولا جاتا ہے جس کا تصور دل اور انسانی ذہن میں آ سکے۔ اسی لیے اللہ کی نعمتوں اور قدرتوں پر غور وفکر کیا جا سکتا ہے مگر خدا کی ذات پر غور وفکر نہیں کیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ اس کا تصور انسانی ذہن میں نہیں آ سکتا۔ اور وہ صورت کے ساتھ متصف ہونے سے منزہ ہے۔ فکر میں حرکی پہلو شامل ہے اور ذکر میں سکون کا پہلو حاوی ہے۔ کبھی کبھی فکر کے معنی حاجت کے بھی ہوتے ہیں جیسے کہتے ہیں ''مالی فیہ فکر'' مجھے اس کی حاجت نہیں''۔ اس طرح سے لفظ کا استعمال قرآن میں دین کی صحیح سوجھ بوجھ اور گہری واقفیت کے لیے استعمال ہوا ہے (10:23)۔

1.4.3 فقہ

فقہ دراصل علم بالشی وفہم لہ (یعنی کسی چیز کے علم اور اس کے مفہوم) کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ اور عام طور پر اس کا استعمال علم الدین کے سلسلے میں ہوتا ہے۔ ابن اثیر کا فرمانا ہے کہ اس علم کی نسبت علم شریعت کے ساتھ ہے۔ دراصل الفقہ کے معنی علم حاضر سے علم غائب تک پہنچنے کے ہیں۔ اور یہ علم سے بھی خاص ہے (4:78)، (17:44) یعنی علم سے بھی آگے اپنی مخصوص صفات کی وجہ سے فقہ برتری کا حامل ہے۔ مثلاً علم الفقہ احکام شریعت کے جاننے کا نام ہے اور تفقہ علم فقہ حاصل کر کے اس میں تخصص حاصل کر لینے کو کہتے ہیں۔ فقہ کے معانی اس طرح علم وفہم، ذہانت اور ذکاوت کے بھی ہیں۔ یہ دراصل اشیاء کی گہرائی میں اتر کر معرفت حاصل کرنے کا نام ہے۔ آگے چل کر فقہ کا لفظ شریعت کے فروع کے علم کے لیے استعمال ہونے لگا۔ یہ اصطلاح نزول قرآن کے بعد کی ہے۔ امام غزالیؒ فرماتے ہیں ''علم فقہ کا اطلاق عصر اول میں راہ آخرت کے علم نفس انسانی کی آفات اور اعمال کے مفسدات کی باریکیوں کی معرفت، اور دنیا کی بے حقیقتی کو پوری طرح سمجھنے کی قوت اور لذت آخرت کی طرف رغبت کی شدت اور دل پر خدا کے خوف وخشیت کے مکمل تسلط پر ہوتا ہے''۔ اسی طرح تفسیر منار میں کہا گیا ہے:

''قرآن کریم میں یہ لفظ 20 جگہ استعمال ہوا ہے اور اکثر وبیشتر جگہ یہ علم کی گہرائی اور فہم کی باریکی کی خاص صورت کے لیے استعمال ہوا ہے۔ جس پر حصول نفع کا دارومدار ہے''۔

1.4.4 تدبر

تدبر کا لفظ بھی اسی طرح نہ صرف ایک پُر معانی لفظ ہے بلکہ اس کے ذریعے بھی قرآن کے علم اور علم کے مختلف جہات کا احاطہ کرنے والا پہلو سامنے آتا ہے۔ تدبر کا مطلب ہے چیزوں کے انجام کا ادراک حاصل کرنا۔ اور یہ تفکر کے ساتھ بہت حد تک میل کھاتا ہے۔ اکثر وبیشتر تدبر کا لفظ 'قول' پر گہرائی سے غور وفکر کے معانی میں آیا ہے۔ جبکہ فکر کائنات پر غور وفکر کے سلسلے میں استعمال ہوا ہے (23:68)۔ یتدبرون کا مطلب ہے وہ غور وفکر کرتے ہیں۔ تدبر کا ماخذ دُبر یعنی پشت ہے اور اس کے اصل معنی کسی کام کے انجام پر نظر کرنا ہے۔ قرآن کہتا ہے ''افلا یتدبرون القرآن'' ''تو کیا یہ لوگ قرآن میں نظر وفکر نہیں کرتے'' یعنی یہ نہیں دیکھتے کہ قرآن کس چیز کی دعوت دیتا ہے۔ اس پر عمل

کرنے کا انجام کیسا خوشگوار ہے اور اس کو چھوڑ دینے کا انجام کیسا برا ہے۔ جو شخص اس نظر سے قرآن کا مطالعہ کرے گا وہ یقیناً اس کے برحق اور کلام الٰہی ہونے پر ایمان لائے گا۔

1.4.5 حکمت

حکمت کا لفظ بھی اسی طرح سے علم کی اس قسم کا تعارف کراتا ہے جہاں فکر کی اونچائی دکھائی دیتی ہے۔اور حکمت دراصل فیصلہ کی بات اور واضح حق کا نام ہے جس کو عقل اور دل دونوں تسلیم کریں۔وحی کو بھی کبھی نور کہا گیا، کبھی برہان، کبھی ذکر کبھی رحمت اور کبھی حکمت! اور قرآن کو حکیم کہا گیا ہے جس کا معنی یہ ہے کہ قرآن کی تعلیمات میں حکمت ہے چنانچہ قرآن پاک کی تعلیمات چونکہ صحیح عقائد اور فاضلانہ اخلاق پر مشتمل ہے اس لیے اس کو حکیم کہا گیا ہے۔اس طرح حکمت کے معنی عقل مندی، علم، تدبیر کے ہیں۔عقل وفہم کے ذریعہ حق کو پالینے کا نام بھی حکمت ہے۔ جب حکمت کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کی جائے تو اس سے چیزوں کی پہچان اور ان کا بہترین انداز سے پیدا کرنا مراد ہے۔مگر جب بندہ کی طرف کی جائے تو اس سے موجودات کی معرفت اور نیک کاموں کا انجام دینا مراد ہوتا ہے۔قرآن کریم کو حکیم اس معنی میں کہا گیا ہے کیونکہ اس میں حکمت کی باتیں بیان کی گئی ہیں۔بحر محیط میں حکمت کے چوبیس معنی بتائے گئے ہیں۔شرع عقائد جلالی میں حکمت کا ترجمہ درست کاری وراست کرداری کیا گیا ہے۔ سیوطی نے اس کو عمل کی مضبوطی کے معنی میں لیا ہے۔اور شاہ عبدالعزیز اس سے احکام شرعی مراد لیتے ہیں۔ابن کثیر اور شافعی نے حکمت کا مصداق سنت صحیحہ کو قرار دیا ہے۔انور شاہ کاشمیری نے لکھا ہے ''حکمت علوم نبوت و وحی کے علاوہ چیز ہے جس کا تعلق اعلیٰ درجہ کی فہم اور قوتِ تمیز سے ہے''۔ (انظر شاہ کاشمیری، نوادرات امام کشمیر، جامع الامام انور، دیو بند 1427ھ، ص: 221-220)۔جبکہ حمید الدین فراہی اس سے کتب الٰہیہ اور قرآن عظیم مراد لیتے ہیں''۔علم ایک لحاظ سے ان تمام ذرائع کا مجموعہ ہے جن کو قرآن نے بروئے کار لا کر پروان چڑھایا ہے۔

1.4.6 علم

علم دراصل جاننے اور بوجھنے کو کہتے ہیں۔روزن تھال کہتا ہے کہ ہر بات اس چیز کی طرف اشارہ کرتی ہے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے مذہبی نظام میں علم کو بڑی اہمیت دی ہے۔ کیونکہ علم بذاتِ خود ایک وحی الٰہی ہے۔ایمان بھی دراصل علم الٰہی کو ماننے کا دوسرا نام ہے۔اس طرح دیکھا جائے تو کہا جا سکتا ہے کہ ایمان بھی دراصل ایک خصوصی قسم کی علمی حالت کا نام ہے۔

لسان العرب میں علم کو اللہ کی صفات میں سے ایک صفت قرار دیا گیا ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ کو علیم ''عالم'' اور ''علام'' کہا گیا ہے (23:185)، (5:109)، (5:116) اور قرآن میں علم کا لفظ 750 مقامات پر وارد ہوا ہے۔قرآن میں اہل علم کو جہلاء کے مقابلے میں برتر مقام کا حامل قرار دیا گیا ہے (58:11)۔غرض علم پر قرآن نے اسقدر زور دیا کہ لوگ علم کی مجلسیں منعقد کرنے لگے اور ذرائع علم سمع، وبصرہ اور فواد کا استعمال حصول علم کے لیے کیا جانے لگا۔اس طرح سے علم وحکمت، جس کو اسلامی فلسفہ کہا جا سکتا ہے کے لیے ماحول دراصل آغاز وحی سے فراہم ہوا۔اور بعد میں اسی ماحول کے اندر بہت سارے علمی مکاتب فکر سامنے آئے۔جن پر قرآن کے اثرات سب سے زیادہ نمایاں تھے۔

اسلام نے دین میں اس سمجھ بوجھ کو ایک بڑی نعمت قرار دیا چنانچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ جس کے ساتھ بھلائی چاہتا ہے اسے دین میں سمجھ عطا فرماتا ہے۔۔۔(بخاری) اس طرح کتمان علم کو بڑا جرم قرار دیا گیا۔ اور یہاں تک احادیث میں کہا گیا ہے۔ ''جس سے کوئی بات علم کے بارے میں پوچھی گئی اور اس نے اُسے چھپالیا تو اللہ اسے قیامت کے دن آگ کی لگام پہنائے گا''۔(ابو داود)

معلومات کی جانچ

1. قرآن نے کس طرح فکری استدلال کی بنیاد فراہم کی؟
2. مختلف ذرائع علم کون کون سے ہیں؟
3. آغاز وحی سے دانشورانہ مباحث کا آغاز کیسے ہوا؟

1.5 متکلمانہ بحثیں

جیسا کہ ہم جانتے ہیں کہ عربوں کے پاس قرآن سے پہلے نہ کوئی مرتب فلسفہ تھا اور نہ کوئی علم الکلام یا منظّم علم کائنات۔ یہاں تک کہ وہ دراصل زبانی لحاظ سے بعض اقوال وحکیمانہ باتوں کا بچا کھچا سرمایہ اپنی شاعری کے ذریعے سے آگے اپنی نسلوں کو منتقل کرتے رہتے تھے۔ بقول احمد حسن الزیات ''ان لوگوں پر سفر اور خانہ بدوشی کی زندگی کو پسند کرنے اور لڑائی جھگڑوں میں منہمک رہنے کی وجہ سے آزادانہ زندگی، تعصب اور وحشی پن غالب آچکا تھا، اسی وجہ سے نہ تو ان کا کوئی اجتماعی طور طریقہ تھا نہ حکومت، نہ لشکری نظام اور نہ کوئی دینی فلسفہ، ان کے پاس کوئی بڑا سماجی تصور نہ تھا''۔ ''ظہور محمدیؐ سے پہلے زمانے کو مسلمان 'جاہلیت' کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ اس اصطلاح کے معنی عموماً جہالت اور بربریت لئے جاتے ہیں۔ یہ وہ زمانہ تھا کہ ملک عرب میں کوئی مذہبی دستور نہ تھا۔ کوئی صاحب وحی پیغمبر نہ تھا اور کوئی الہامی کتاب نہ تھی۔

عربوں کے پاس قرآن کے نزول کے ساتھ ہی ایک مرتب اور منظّم فکری اور علمی ماحول کا سامان آیا۔ اور وہ اب آہستہ آہستہ ایک علمیاتی انقلاب سے روشناس ہونے لگے۔ اگر چہ قرآن ایک فلسفیانہ کتاب نہیں ہے اور اس کا مقصد بھی فلسفیانہ مباحث کو چھیڑنا نہیں ہے۔ مگر یہ ایک حقیقت ہے کہ قرآن نے انسان کے دماغ کو آزاد کیا اور اس کو توہمات غیر علمی اور غیر عقلی تعصبات سے پاک وصاف کیا۔ چنانچہ قرآن انسانی فکر کو صاف کرتا ہے۔ اور کائنات کی پیدائش اور گردوپیش کے ماحول کو دیکھنے اور پرکھنے پر زور دیتا ہے۔ اس تخلیق کے پیچھے اصل محرک رب کائنات کو قرآن نے بار بار مختلف زاویوں سے دلائل کے ساتھ پیش کیا ہے۔ اور اسطرح اس کائنات کے عظیم صانع اور خالق کا تصور اچھی طرح سے واضح ہو کر سامنے آتا رہا ہے۔

اسلام نے اپنے ساتھ ایک اہم تبدیلی عربوں کی بدویانہ زندگی میں اس طرح پیدا کی کہ ان کے قبائلی نظام کو ایک منظّم سماج میں تبدیل کیا پھر اس تبدیلی کا آغاز ان کی فکری ودانشورانہ نشاۃ الثانیۃ کا باعث بنا۔ چنانچہ فقہ، تفسیر، اصول فقہ کے علوم وجود میں آئے، پھر یہی فکری انقلاب علم الکلام کی صورت میں سامنے آیا۔

قرآن نے بہت اہم مباحث کو سامنے لایا۔ جو ایک لحاظ سے فلسفیانہ مسائل تھے۔ مثلاً اللہ کی قدرت اور اس کا وجود، اور اس کا کائنات اور مخلوقات سے بالاتر ہوکر نظام کائنات کو چلانا۔ علم الٰہی، حشر ونشر، نبوت، قضاوقدر وغیرہ وغیرہ۔

1.5.1 جبر اور اختیار کے مباحث

پہلی صدی کے نصف دوم میں جبر واختیار اور عدل جیسے کچھ کلامی مسائل مسلمانوں کے درمیان موضوع بحث بن گئے۔ اور ایسا محسوس ہوتا تھا ان بحثوں کی پہلی درسگاہ حسن بصری (وفات 110 ہجری) کی درسگاہ تھی۔ معبد جہنی اور غیلان دمشقی دونوں اشخاص نے انسان کی آزادی اور اس کے بااختیار ہونے کی بڑی سرگرمی کے ساتھ وکالت کی جیسا کہ ہم جانتے ہیں کہ مسلمانوں کے اعتقادات کے اعتبار سے ان کے تمام علوم کا سرچشمہ قرآن مجید اور اس کی تشریح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاک ارشادات پر مشتمل ہے۔ چنانچہ شروع سے ہی مسلمانوں کے تمام افکار کی اساس کتاب اللہ ہی ہے۔ مسلمانوں نے فلسفیانہ مباحث کے جوابات دیئے۔ اور یہ جوابات مذہبیات ہی کے دائرے میں آتے ہیں اور انھیں باضابطہ فلسفہ کا نام نہیں دیا جاسکتا ہے۔

مگر معبد جہنی اور غیلان الدمشقی سے بھی پہلے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے درمیان بعض امور پر علمی اختلافات کا ثبوت ملتا ہے۔ مثلاً اکثر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم معراج کی جسمانی نوعیت کے قائل تھے۔ مگر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو اس رائے سے اختلاف تھا۔ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا عقیدہ تھا کہ معراج کے موقعہ پر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ تعالیٰ کا دیدار کیا۔ مگر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو اس بات سے اتفاق نہیں تھا۔ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ اس بات کے قائل تھے کہ مردے قبروں میں زیارت قبور کرنے والوں کی باتیں سنتے ہیں مگر دوسرے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اس بات سے متفق نہیں تھے۔ حضرت ابوہریرہؓ کا خیال تھا کہ میت پر ماتم کرنے والوں کی وجہ سے اس پر عذاب وارد ہوتا ہے۔ مگر حضرت عائشہ نے اس خیال کو رد کیا ہے۔ مگر ان اختلافات کے باوجود لوگ متفرق جماعتوں میں منقسم نہیں ہوئے۔ اور سب کو مسلمان ہی سمجھا جاتا تھا۔ اور کسی بھی مسلمان کے پیچھے پھر بھی نماز ادا کی جاسکتی تھی۔

تابعین کے زمانہ تک اسلام جزیرۂ نمائے عرب سے نکل کر دور دراز علاقوں تک پہنچ چکا تھا۔ جہاں یہودی، عیسائی، ثنویہ، مانویہ، دیصانیہ، مرقیونیہ، دہریہ، سمینہ وغیرہ فرقے کثرت سے آباد تھے۔ ان کے پاس علوم کے ذخیرے تھے اور ان کے قدیم مذہبی نظریے فلسفیانہ اور منطقیانہ اصول پر مدون تھے۔ درحقیقت اسلام کی یہ ایک نمایاں فتح تھی کہ ان مذاہب کے لوگ بھی بہ کثرت حلقہ بگوش اسلام ہوئے۔ لیکن بدقسمتی سے ان کے احساسات وخیالات اسلام کے سادہ اصول وعقائد سے میل نہ کھاسکے۔ گو مسلمانوں کے اخلاقی اور سیاسی طاقت سے وہ متاثر ضرور تھے۔ لیکن عقلی حیثیت سے وہ اسلام کی پوری پوری پیروی پر آمادہ نہ تھے۔ اس لیے ان کا اسلام اہل عرب کے سادہ اسلام سے مختلف رہا۔ انھوں نے قرآنی آیات کی تاویل کرنی شروع کی۔ ان کا طریقہ اسلام سے قدرے مختلف تھا۔ اول من قال فی القدر بالبصرۃ معبد الجہنی''۔ (صحیح مسلم، ج ا، ص:160)

1.5.2 قدریہ

قدریہ کہتے تھے کہ خدا خیر کا خالق ہے اور شر کا خالق خود انسان ہے۔ دراصل یہی عقیدہ زرتشتیوں کا بھی ہے۔ زرتشتیوں نے خیر کا

الگ خالق (یزدان) اور شر کے لیے علیحدہ خالق (اہرمن) کا نظریہ پیدا کیا۔ یہی عقیدہ بعد میں بعض ایرانیوں کا عقیدہ بن گیا اور مسلمانوں میں اس عقیدہ نے مسئلہ قدر کی شکل اختیار کر لی۔ امام بخاری نے قدریہ کے متعلق یہ روایت بیان کی ہے کہ شملہ نامی نے عباسی خلیفہ مہدی کے سامنے کہا تھا کہ القدری اذا علا قال ہما اثنان خالق خیر و خالق شر، بخاری رسالہ 'خلق افعال العباد'، اسی بنا پر کہا جاتا ہے کہ سیاسی اختلافات کے بعد مسلمانوں کے عقائد میں اختلاف کا آغاز مسئلہ قدر سے ہوا اور مسلمانوں میں ایک نئے فرقہ فرقہ قدریہ کا اضافہ ہوا۔ اس طرح فرقہ قدریہ کا عقیدہ تھا کہ اختیاری اعمال کے خالق خود بندے ہیں خدا کی تخلیقی کارفرمائیوں سے ان کا کوئی تعلق نہیں۔ ان کا عقیدہ تھا کہ انسان بالکل خودمختار ہے۔

1.5.3 جبریہ

فرقہ قدریہ کے مقابلے میں ایک دوسرا فرقہ وجود میں آیا جس کو فرقہ جبریہ کہتے ہیں۔ یہ فرقہ جبر محض کے خیال کو مسلمانوں کے اندر پھیلانے لگا۔ ان کا عقیدہ تھا کہ بندہ مجبور ہے نیک و بد کے اعمال جو بندے سے صادر ہوتے ہیں۔ ان کو براہ راست خدا پیدا کرتا ہے۔ بندے کے ارادے اور اختیار کو ان میں کسی قسم کا کوئی دخل نہیں ہے۔ تابعین کے دور میں جہم نامی ایک شخص نے اسی نظریہ کی اشاعت کی۔ اس طرح کے دوسرے عقیدے بھی مسلمانوں میں پیدا ہوئے۔ مثلاً ایمان و عمل کے تعلق کے مطابق مسلمانوں کا عقیدہ یہ تھا کہ گناہ کبیرہ کا انجام دینے والا فاسق ہے۔ لیکن وہ اس کو اسلام سے خارج نہیں سمجھتے تھے۔ مگر خوارج کہتے تھے کہ ایسا آدمی کافر اور جہنمی ہے۔ خوارج کی اس انتہا پسندی کا نتیجہ یہ ہوا کہ ان کے مقابلہ میں مرجیہ کا گروہ پیدا ہوا۔ جو گناہ کبیرہ انجام دینے والے آدمی کو ارجا یعنی امید دلاتے اور اس کو مومن قرار دیتے تھے۔ ان کے نزدیک عمل، ایمان کا جز نہیں۔ اگر مومن کے دل میں ایمان ہو تو گناہ کبیرہ اس کو کوئی نقصان نہیں پہنچاتا ہے۔ جس طرح کفر کے ساتھ کوئی نیک عمل سودمند نہیں ہوتی ہے۔

یہ بات مد نظر رہنی چاہئے کہ اگرچہ دوسری قوموں کے ساتھ مسلمانوں کے میل جول کی وجہ سے اس قسم کے متکلمانہ اور فلسفیانہ مباحث کا دور دورہ ہوا مگر دراصل ان مباحث کی بنیاد اسلامی تعلیمات میں بھی موجود ہے۔ چنانچہ کہا جا سکتا ہے کہ قدر کے بارے میں محدثین نے جو بکثرت احادیث پیش کی ہیں ان سے کم از کم اس بات کا قطعی اندازہ ہوتا ہے کہ صحابہ ہی کے زمانہ میں انسان کے دائرۂ اختیار سے متعلق سوالات ذہنوں میں ابھر آئے تھے۔ اس کی تائید حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کے اس رسالے سے بھی ہوتی ہے جس میں آپ نے اہل شام کے جبریہ کو مخاطب کیا ہے۔ اس کے کئی اسباب ہو سکتے ہیں۔ پہلا اور اہم سبب تو قرآن حکیم کی وہ آیات ہو سکتی ہیں جن میں جبر و اختیار کے دو گونہ پہلوؤں پر بالواسطہ روشنی پڑتی ہے۔ اگرچہ دوسری اقوام کے افکار و خیالات سے سابقہ پیش آنے کی وجہ سے مسلمانوں میں اس طرح کے تصورات کی آبیاری ہوتی ہے چنانچہ جعد بن درہم کے بارے میں اس قسم کی شہادت موجود ہے کہ وہ یہودیوں سے متاثر تھا۔

تاریخ سے اس امر کی توثیق ہوتی ہے کہ اس عقیدے کی بنیاد مجوسی خیالات و افکار کی مسلمانوں میں اشاعت بھی بنی۔ اور مشرکین عرب بھی اس طرح کے خیالات کو مانتے تھے۔ (انعام:148)، (نحل:35)، (زخرف:20) دوسری طرف اختیار کے بارے میں بہت ساری قرآن آیتیں موجود تھیں۔ (احزاب:72)، (بنی اسرائیل:36)، (کہف:29)، (یونس:108)، (طور:52)، (آل عمران: 165, 182)، (انفطار:5) وغیرہ وغیرہ۔

1.5.4 معتزلہ اور اشاعرہ اور مسلم فلسفہ کا ارتقاء

اسلام میں آزادیٔ فکر کی وجہ سے بہت سے فرقے پیدا ہوئے اور معتزلہ کا ظہور ہوا۔ انھوں نے دینی نصوص کو عقلی احکام سے تطبیق دینا شروع کی۔ بنی عباس چونکہ قیاس ورائے کی طرف زیادہ میلان رکھتے تھے اس لیے معتزلہ کا مذہب ان میں پھیل گیا۔ مامون نے بھی اپنے خاندان کا ساتھ دیا اور جس بات کو انھوں نے چھپائے رکھا تھا مامون نے کھلم کھلا اس کو بیان کیا۔ قرآن کے مخلوق ہونے کا اعلان کیا۔ مامون نے اپنے مقابل حریفوں کو کمزور کرنے کے لیے یونانی منطق سے مدد لی۔ اس نے یونانی فلسفہ کا ترجمہ کروایا اور لوگوں کو اس کی تلاش میں مشغول کیا اور لوگوں کو اس میں غور وفکر اور بحث ومباحثے پر ابھارا۔ اس وجہ سے علم کلام وجود میں آیا اور اس طرح یہ مسلمانوں میں فلسفے کی ابتداء تھی۔ جس کی بنیاد یونانی فلسفہ اور منطق ہیں۔ (تاریخ الادب العربی، اردو، احمد حسن الزیات، ص:397)۔ حالانکہ اس سے پہلے متکلمین اکثر وبیشتر قرآنی آیات سے استفادہ کرکے اپنے خیالات کو پیش کرتے تھے۔ قدریہ نے عقاید وصفات کے بارے میں جس عقلیت پسندی کی بنیاد ڈال دی تھی۔ اس کو درجہ کمال تک پہونچانے کا کام معتزلہ نے کیا۔ یہ لوگ اگرچہ بنی امیہ کے دور میں پیدا ہوئے تاہم ان کی فلسفیانہ کاوشوں کا دائرہ عباسیوں کے عہد تک وسیع ہے اور دراصل اسی زمانے میں انھیں حقیقی فروغ بھی حاصل ہوا۔

ان کے عقائد کی بنیاد پانچ اصولوں پر تھی۔ توحید، عدل، وعد ووعید، المنزلہ بین المنزلتین، اور امر بالمعروف ونہی عن المنکر، ان لوگوں نے اپنے دائرہ بحث میں جبر وقدر کے علاوہ صفات، خلق قرآن اور وعد ووعید کے عقلی، متکلمانہ اور فلسفیانہ مسائل کو بھی داخل کیا۔ اس طرح علم الکلام سے آگے جاکر وہ لوگ فلسفیانہ حدود میں داخل ہوگئے۔

اس مقام پر پہنچ کر کلام اور فلسفہ اور کلام اور نفسیات اور کلام اور سماجیات کے مسائل میں اشتراک پیدا ہوا تھا۔ چنانچہ معتزلیوں نے فلسفیانہ تاویلات کے ذریعے سے اپنی فکر کو آگے بڑھایا۔ وہ عقل ونقل کے معاملے میں عقل کو ترجیح دیتے تھے۔ صفات باری کی نفی کرتے تھے کہتے تھے کہ اگر صفات کو قدیم مانا جائے تو تعدد وقدماء لازم آتا ہے اور اگر حادث مانا جائے تو وہ مستلزم حدوث ہے۔

معتزلہ کا علم الکلام چار سو برس تک بڑے زور وشور کے ساتھ جاری رہا۔ معتزلہ کے تصورات توحید اور عین ذات کو صفات سے بری سمجھنے کے پیچھے اگر غور کیا جائے تو دراصل منطقیوں کا اثر تھا۔ یہی وجہ ہے کہ دسویں صدی کے نصف اول میں معتزلہ نے توحید کو مقدم قرار دیا اور عدل کے عقیدے کو دوسرے نمبر پر رکھا۔ بعض معتزلہ نے نزاع لفظی کی صنعت گری سے چند صفات کو برقرار رکھنے کی وکالت کی اور ایک فلسفی کی طرح جو صفات کا منکر ہو کہنے لگے کہ خدا بالذات علم ہے اور معتزلی متکلم اسے لفظوں میں ادا کرتا تھا خدا عالم ہے مگر اس طرح کہ وہ آپ ہی اپنا علم ہے۔ اہل حدیث کا خیال تھا کہ اس طرح خدا کے مفہوم کے کوئی معنی ہی نہ رہے۔ مشہور معتزلیوں جیسے ابوالہذیل ارادۂ الٰہی کو ابدی نہیں مانتا تھا۔ وہ ارادے کو ارادہ کرنے والی ذات اور وہ چیز جس سے ارادہ کیا جائے سے الگ ایک تیسری چیز مانتا تھا۔ اس کے نزدیک مجرد کلمہ ''کن'' قدیم خالق اور حادث مخلوق کے مابین ایک اوسط درجہ رکھتا ہے۔ یہ اظہار ارادۂ الٰہی ایک طرح کا متوسط وجود ہے۔ جو افلاطون کے ''اعیان'' یا ''عقول افلاک'' سے ملتا جلتا تصور ہے۔ النظام جو دوسرا اہم معتزلی تھا اور ابوالہذیل کا ہم عصر تھا وہ ''ایک صاحب تخیل بے چین طبیعت کا منچلا آدمی تھا فلسفی کی حیثیت سے وہ استقامت رائے نہیں رکھتا تھا اس کی تعلیم کے اکثر حصے بقول ''دو بوئیر'' اس فلسفے سے ملتے جلتے تھے جسے اہل شرق انبیذقلیس اور انقساغورس کا فلسفہ سمجھا کرتے تھے۔ اس کی رائے میں خدا شر کا فاعل نہیں ہوسکتا تھا بلکہ صرف وہی فعل کرتا ہے

جسے وہ اپنے بندے کے لیے سب سے بہتر جانتا ہے۔ متقدمین معتزلہ کے یہاں اخلاق اور فلسفہ فطرت کی بحث زیادہ ہے۔ متاخرین کے یہاں منطقی مافوق الطبعی مباحث کا پلہ بھاری ہے بالخصوص نوافلاطونی اثرات یہاں زیادہ نظر آتے ہیں۔ اس طرح معتزلہ وہ پہلا گروہ ہے جنھوں نے باقاعدہ یونانی فلسفے اور منطق کے اثرات قبول کئے اور یہ بھی حقیقت ہے کہ مسلمانوں نے جن فلسفیاہ مباحث کو اٹھایا اور جن مسائل پر مسلمان حکماء اور متکلمین نے کام کیا وہ عمومی طور پر وہی مسائل ہیں جو ہمیشہ سے فلسفہ کا موضوع رہے ہیں۔

مسلمانوں میں بقول عبدالسلام ندوی جو سب سے زیادہ فلسفہ پرست فرقہ ہے وہ معتزلیوں کا ہے۔ اور اس فرقے کے اکثر لوگ فلسفہ انبیذقلیس کے بعض مسائل کو مانتے تھے۔ ان میں ابراہیم بن سسیار جس کو نظام کے نام سے جانا جاتا تھا ارسطو کا مقلد تھا۔ اور اس نے بعض اور حکماء کے اصولوں کو بھی اختیار کیا تھا۔ معتزلہ کے مقابلے میں جس شخص نے فلسفیانہ مباحث میں ایک نئی جان ڈال دی وہ ابوالحسن اشعری (873 تا933) نے قرآنی وحی کو اپنے فلسفے کی بنیاد قرار دیا۔ وہ ذات وصفاتِ الٰہی کے اس عقلی علم کو نہیں مانتے جو قرآن سے بے تعلق ہو۔ اشعری کے نزدیک علم وآگہی کا واحد ذریعہ وحی، وجدان اور الہام ہے۔ اور عقل کو ان کے احکامات کا پابند ہونا چاہئے۔ اشاعرہ وجود ذات کے مسئلے میں کہتے ہیں کہ وجود شے کی اصل ذات ہے اور وجود ایک ایسی حالت ہے جو ذات کے لیے ضروری ہوتی ہے۔ پس خدا کا وجود ہے اور اس کا وجود اس کی ذات کا عین ہے۔ اشعریوں کے نزدیک ارسطاطالیسی مقولات مثلاً مکان، زمان، کمیت، فعلیت، انفعالیت وغیرہ محض اضافتیں ہیں۔ اور یہ تمام اضافتیں صرف موضوعی یا نفسی صورت حال ہیں۔ اشاعرہ رویت باری تعالیٰ کے قائل تھے۔ خدا کا دیدار دنیا میں ممکن ہے اور آخرت میں یقینی ہے۔ کوئی بھی چیز فی نفسہ اچھی یا بری نہیں ہوتی۔ خدا کے احکامات مصلحت پر مبنی نہیں جیسا کہ ہم جانتے ہیں کہ معتزلہ عقل کو ترجیح دیتے تھے اور اشاعرہ نقل کو فوقیت دیتے ہیں۔

اس طرح مسلمانوں کے درمیان فلسفے کی مقبولیت کا کام اشعریوں نے بھی انجام دیا۔ ابوالحسن اشعری، قاضی ابوبکر باقلانی، ابو اسحاق اسفرائنی، امام الحرمین الجوینی، امام غزالی، اور امام فخر الدین رازی چند ایسے مشہور اشاعرہ گزرے ہیں جنھوں نے علم الکلام کے علاوہ فلسفے کے موضوعات پر بھی اچھا خاصا کام کیا۔ امام غزالی کے ہاتھوں علم الکلام پر عرفانی رنگ غالب آ گیا اور امام فخر الدین رازی نے اسے فلسفے سے قریب کر دیا۔ خواجہ نصیر الدین طوسی نے تجرید الاعتقاد لکھی تو کلام نے بقول مرتضیٰ مطہری نوے فی صد فلسفیانہ رنگ اختیار کر لیا اور اس کے بعد تمام متکلموں، چاہئے وہ معتزلی تھے یا اشعری، نے فلسفیانہ رنگ اختیار کیا۔ اور بعد میں جو کتابیں لکھی گئیں مثلاً مواقف ومقاصد ان کی شرحیں تجرید ہی کے انداز پر لکھی گئیں۔ مولانا رومی بھی اشعری تھے۔ دراصل فلسفے کے علوم کا مسلمانوں کے درمیان رواج پانے کے عمل میں وہ ترجمے بڑے کارآمد ثابت ہوئے جو آٹھویں صدی سے لے کر دسویں صدی تک یونانی کتابوں کا قدیم سریانی ترجموں سے کیا گیا۔ اس کی شروعات اموی شہزادہ خالد ابن یزید وفات (704ء) کے زمانے سے ہوا۔ سب سے پہلے ضرب الامثال حکیمانہ اقوال، خطوط، وصیت نامے اور عموماً تاریخ فلسفہ کے متعلق کتابیں جمع کی گئیں اور ان کا ترجمہ ہوا لیکن یونانی سائنس طب اور منطق کی کتابوں کا ترجمہ کہیں جا کر منصور کے زمانے میں ہوا۔

افلاطون اور ارسطو نے جس فلسفہ کی بنیاد رکھی اور بعد میں نوافلاطونیوں نے جس کی شرح کی۔ اصل میں اسی فلسفہ کی بندرگاہ سے ذہنی تخلیق کے اس بیڑے نے نقل وحرکت شروع کی۔ اس کے بعد مسلمانوں نے نوافلاطونی شارحوں کے اس تصور کو قبول کر لیا کہ ارسطو اور

افلاطون دونوں کی تعلیمات اصل میں ایک ہی ہیں خصوصاً اسلامی تصوف پر نوافلاطونی فلسفہ نے اپنا خاصا رنگ جمالیا۔ یونانی کے علاوہ مسلمانوں نے آرامی، ہندو، ایرانی اور دوسرے ماخذوں سے بھی استفادہ کیا۔ مگر جس زمانے میں عربوں نے ہلال نما شاداب سرزمین کو فتح کیا اس وقت بلاشبہ یونان کا ذہنی ورثہ ہی ایک قابل حصول خزانہ تھا۔ اسی لیے عربوں کی زندگی پر تمام بیرونی اثرات کے مقابلے میں یونانیت کا اثر ہی سب سے گہرا ہے۔

1.6 خلاصہ

مسلم فلسفہ کا آغاز وارتقاء قرآن پاک کی مقدس تعلیمات کے زیر سایہ ہوا۔ اور قرآن پاک وہ اولین کتاب ہے، جس نے عرب کے دور جہالت میں علم وحکمت کے چراغ روشن کیئے۔ اور فکری وعلمی انقلاب کی آبیاری کی۔ اسلام کی آمد سے پہلے پورے جزیرۂ عرب میں صرف 17 لوگ پڑھنا لکھنا جانتے تھے مگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جب حجۃ الوداع کا خطبہ دیا تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے لاکھوں علماء وفضلاء کی ایک جماعت موجود تھی۔ جن کو حکم دیا جاتا ہے کہ وہ دنیا کے کونے کونے میں تفقہ، تعقل، تدبر اور حکمت کے رموز سے دنیا کو آگاہ کریں۔ مرجیۂ، قدریہ، جبریہ اور اس کے بعد معتزلہ اور اشاعرہ مختلف کلامی مکتب ہائے فکر دراصل قرآن اور سنت کے ساتھ کسی نہ کسی طرح اپنا رشتہ استوار رکھے ہوئے تھے۔ اگر چہ یہ تمام مکتب ہائے فکر کلامی مباحث اور تاویل کے مسائل میں مختلف آراء اور خیالات کی تبلیغ کر رہے تھے۔ مگر اپنے دعاؤں اور نظریات پر قرآن اور حدیث سے ہی دلیل لانے کا پورا پورا اہتمام کرتے تھے۔ اس کے بعد جب یونانی فلسفے، سائنس اور دوسرے علوم کی کتابوں کا ترجمہ سریانی اور یونانی سے عربی زبان میں ہوا پھر کچھ نئے مباحث علم الکلام کے ساتھ شامل ہوئے اور اس طرح دراصل مسلمانوں میں مشائی فلاسفہ کے دور کا آغاز ہوا۔ چنانچہ الکندی، الفارابی، ابن سینا وغیرہ مسلم فلسفیوں نے یونانی فلسفہ کی روشنی میں بہت سارے مسائل پر بحث کرنا شروع کیا۔ اور اس طرح ایک علم الکلام سے ہی اس علمی اور فلفیانہ تحریک کا رشتہ جڑ گیا۔ الکندی پر معتزلہ کے اچھے خاصے اثرات مرتب ہوئے تھے۔ اور ابن سینا نے بھی بہت سارے کلامی موضوعات کا اضافہ یونانی علوم کے ڈھانچے میں کیا اور اس فلسفے کی ہیئت بدل دی۔

معتزلہ اور اشاعرہ نے جن اہم موضوعات پر بحثیں کیں ہیں۔ ان میں عقل ونقل کا تعلق اور ان دو میں اختلاف کی صورت میں ترجیح کس کو دی جائے؟ بڑا اہم مسئلہ تھا۔ اسی طرح توحید اور عدل کے بڑے بڑے تصورات کے بارے میں اختلافات پیدا ہوئے۔ اور معتزلہ نے توحید کی ایسی تعبیریں سامنے لانے کی کوشش کیں۔ جس سے اللہ تعالیٰ کے صفات کا ایک لحاظ سے انکار لازم آتا تھا۔ اسی طرح عدل کے معاملے میں اللہ کی قدرت کے بارے میں بعض ایسی کج بحثیں کیں جن سے اجبار اور جبریت کی بوآ رہی تھی۔ اشاعرہ نے اس کے برعکس اللہ کی ذات وصفات اور دوسرے تمام امور میں بلا کیف ولا تشبیہ اور مخالفۃ للحوادث (کسی کیفیت اور تشبیہ کے بغیر اللہ کی صفات کی تاویل) اور اللہ کو تمام مخلوقات سے الگ اور منزہ ثابت کرنے کا ایسا علمی جواب معتزلہ کو دیا کہ ابوالحسن اشعری نے تا روز قیامت اپنا نام متکلمین اسلام کے فہرست میں بطور امام درج کرایا۔ اور پھر امام غزالیؒ کے ہاتھوں اس مکتب فکر کو وہ فروغ حاصل ہوا کہ آگے چل کر علم الکلام فلسفہ کا حریف بنا اور امام رازی تک آتے آتے اشعری اسکول کا ڈنکا چار دانگ عالم میں بجنے لگا۔ دراصل اشاعری فکر توازن اور اعتدال سے عبارت تھا۔ مگر بعض معاملات میں فلسفیانہ تعبیر وتاویل سے کچھ الجھنیں پیدا ہوئیں۔ جن کا حل اہل حدیث اور بعض حنابلہ علماء کی طرف سے پیش کیا گیا چنانچہ احمد بن

حنبلؒ، شیخ عبدالقادر جیلانیؒ اور امام ابن تیمیہؒ نے اس سلسلے میں ایک نئے مکتب فکر کے خدوخال سامنے لائے جس کے تحت تفویض کا اصول بنیادی اہمیت کا حامل بن گیا۔ یعنی اللہ کے اسماء وصفات اور متشابہات کے بارے میں علم کو اللہ کے حوالے کیا جائے اور اس پر بحث ومباحثہ کے بجائے اس پر ایمان لایا جائے۔ اور بدعات سے احتراز کیا جائے۔

1.7 نمونے کے امتحانی سوالات

درج ذیل سوالات کے جواب تیس سطروں میں لکھئے۔

1. مسلم فلسفہ کے آغاز وارتقاء پر ایک تفصیلی نوٹ لکھئے۔
2. مسلم فلسفہ کی قرآنی بنیادیں وضاحت سے بیان کیجیے؟

حسب ذیل سوالات کے جواب پندرہ سطروں میں لکھئے۔

1. فلسفہ اور مسلم فلسفہ سے آپ کیا سمجھتے ہیں؟
2. عقل وفکر پر ایک نوٹ لکھیں۔
3. تدبر اور فقہ سے آپ کیا سمجھتے ہیں؟ وضاحت کیجیے۔

1.8 مطالعہ کے لیے معاون کتابیں

☆ An Introduction to Epistemoloyg, Ilmul Kalam by Muslim: Prof. Hamid Naseem Rafiabadi

☆ حکماء اسلام (حصہ اول): عبدالسلام ندوی

☆ الکلام، :علامہ شبلی نعمانیؒ

☆ فلسفے کے بنیادی مسائل :قاضی قیصر الاسلام

اکائی 2: فلسفہ کے بنیادی مباحث

اکائی کے اجزاء

2.1 مقصد

اس اکائی کو پڑھنے کے بعد طلبہ کو اسلامی فلسفے کے بنیادی مباحث کی جانکاری حاصل ہوگی۔ یونانی فلسفے کے جو اہم موضوعات تھے اگرچہ ان کو بھی مسلمان فلسفیوں نے چھیڑا ہے۔ مگر بعض دوسرے ایسے مباحث بھی ان کے ذریعے سے سامنے آئے ہیں جن پر یونانی فلاسفہ نے زیادہ کچھ نہیں لکھا ہے۔ مثلاً وجود خداوندی، وحی الٰہی، حشر ونشر اور علت ومعلول کے بعض مسائل۔ اس لیے اس اکائی کے مطالعے کے بعد ان تمام امور کے بارے میں بعض اہم معلومات کو سامنے لایا جائے گا۔

2.2 تمہید

ذات خداوندی، اور روح انسانی پھر انسان اور کائنات کے آغاز وانجام کے بارے میں مسلم فلاسفہ نے جس طرح سے بحث کی

ہے۔اس کو از سر نو سمجھنے کی ضرورت ہے۔ چنانچہ اس اکائی میں ہم ان مباحث کا تفصیل کے ساتھ تذکرہ کریں گے۔ جن کے مطالعے کے بعد مسلم فلسفہ کی خصوصیت اور انفرادیت سامنے آجائے گی۔ اور یہ فلسفہ یونانی فلسفہ سے کس طرح الگ ہے۔ اس کا علم بھی سامنے آجائے گا۔ اگرچہ امام غزالیؒ اور ابن تیمیہؒ نے اس فلسفے کو یونانی فلاسفہ کی خوشہ چینی قرار دیا ہے۔ مگر حقیقت یہ ہے کہ اس فلسفے نے یونانی فلسفے کے موضوعات کو یا تو سرے سے بدل دیا یا اس کے اندر بعض نئے موضوعات کا اضافہ کیا۔

2.3 فلسفے کے بنیادی مباحث

اگرچہ فلسفۂ اسلام میں بہت ساری موضوعات پر بات کی گئی ہے مابعد الطبیعات سے لیکر علمیات اور منطق، ریاضیات، اخلاقیات اور طبیعات، غرض زندگی اور علم و تعلم سے کوئی بھی مسئلہ ہو، مسلمان فلسفیوں نے اس پر گفتگو کی ہے۔ اور یہ فلسفے محیط کل نظریۂ حیات کی کسی نہ کسی صورت میں ترجمانی کرتے رہے ہیں۔ مگر جن مسائل کو ہم اسلامی فلسفے کے بنیادی مباحث کا محور پاتے ہیں ان میں ذات باری تعالیٰ، روح، عقول اور نفوس وافلاک سب سے اہم ہیں۔

2.3.1 واجب الوجود یا خدا

مسلم فلسفہ میں بحث کا موضوع ہی وجود ہے۔ اور اس فلسفہ میں خدا سے متعلق بحث اثبات واجب الوجود کے عنوان سے بیان کی جاتی ہے۔ فلسفیانہ دلائل کا تقاضا ہے کہ جس موجود کے لیے عدم محال ہے اور وجود ضروری ہے، وہ موجود ہے مگر اس کے مقابلے میں وجود کا رابطہ منفی و امتناعی ہے، یعنی اس کا موجود ہونا محال ہے، بلکہ اس کا نہ ہونا واجب اور ضروری ہے تو اسے ''ممتنع الوجود'' کہتے ہیں۔ مثلاً کوئی جسم ایک ہی وقت میں گول بھی ہو اور چوکور بھی، محال ہے اور اگر اس معنی سے وجود کا رابطۂ امکانی ہو، یعنی وہ معنی ایک ایسی ذات ہے نہ وجود سے گریز کرتی ہے اور نہ عدم سے تو اسے ممکن الوجود کہتے ہیں۔ اس کائنات کی تمام اشیاء جیسے انسان، حیوان، درخت دریا اور پانی وغیرہ جو کچھ علتوں کے ذریعہ وجود میں آتی ہیں اور پھر معدوم ہو جاتی ہیں۔ ممکن الوجود کہلاتی ہیں۔

دراصل اسلامی الٰہیات میں نوافلاطونی نظریہ کی عقل فعال کو خدا کی تجلی قرار دیا گیا ہے۔ اور عقل انسان کے اندر عقل ہیولانی اس عقل فعال کے عمل سے متیجج ہوتی ہے۔ یہ نظریہ دراصل اجمالاً اسکندر فرودیسی کا ہے۔ جو فلاطینوس (جس کو غلطی سے افلاطون سمجھا گیا تھا اور اس کی کتاب انیڈس کو غلطی سے ارسطو کی کتاب مانا گیا) اور ارسطو وافلاطون کی تعلیمات سے مل کر تیار ہوا۔ اور اس کی تشکیل میں ابن سینا اور ابن رشد نے اہم رول ادا کیا۔ اس نظریہ کے مطابق انسان کا مقصد یہ ہے کہ اسے اتصال حاصل ہو جائے جس میں اس کی عقل، عقل فعال سے متحد ہو جاتی ہے۔ چونکہ یہ علت اوّل غیر متغیر ہے۔ اس لیے یہ کامل ہوتی ہے۔ اس کا علم حاصل کرنا فلسفے کا مقصد ہے۔ کیونکہ اگر سب کی علت معلوم ہو جائے تو ظاہر ہے کہ ہر شے قابل فہم ہوگی۔ اس علت اول کا وجود ضروری ہے۔ کیونکہ اس کا وجود باقی تمام موجودات کی توجیہہ کے لیے لازمی ہے۔ اس کی نہ تو جنس اور نوع ہے اور نہ اس کا فصل ہے۔ یہ خارجی اور داخلی دونوں ہے۔ اور بیک وقت ظاہر بھی اور مخفی بھی، اس کا ادراک کسی استعداد سے نہیں ہو سکتا بلکہ اس کا علم اس کی صفات سے ہو سکتا ہے۔ اور اس کے علم کا بہترین راستہ یہ جان لینا ہے کہ اس تک دست رس نہیں ہو سکتی ہے۔ اس مسئلے میں فارابی اصل فلسفے کو تصوف کے ساتھ خلط ملط کر رہا ہے۔ فارابی کے نظریے کے مطابق ہر موجود یا واجب ہے یا ممکن

اور ان دو یعنی وجوب وامکان کے علاوہ کسی تیسری شے کا وجود نہیں۔ چونکہ ہر ممکن کے لیے یہ ضروری ہے کہ اس کے وجود کی کوئی علت ہو اور سلسلہ علل لامتناہی بھی نہیں ہو سکتا۔ اس وجہ سے ایک ایسی 'ہستی' کے وجود پر اعتقاد لازمی ہے جو بغیر کسی علت کے بالذات موجود ہے اور یہ وجود تمام صفات اعلیٰ سے متصف ہے۔ یہ وجود حقیقت ازلیہ سے مزین اور غیر متغیر، مکتفی بالذات ہستی ہے وہ اپنی صفت کے لحاظ سے عقل مطلق، خیر محض، فکر تام اور خیر وجمال کو محبوب رکھتی ہے۔ فارابی کہتا ہے کہ اس 'ہستی مطلق' کے وجود پر کوئی دلیل دینا بھی ممکن نہیں۔ کیونکہ یہ وجود بالذات ہر شے کی تصدیق وبرہان ہے۔ اور تمام اشیاء کی علت اولی ہے۔ اس میں حقیقت وصدق کا اجتماع ہوتا ہے۔ وہ منجملہ تمام موجودات کائنات میں واحد ہے۔ فرد ہے، یکتا وبے مثال ہے۔ اس کی ذات میں کوئی کثرت وتعدد نہیں یہ منفرد وجود اول جو وجود حقیقی ہے۔ اللہ تعالیٰ کی ذات پاک ہے۔ اس وجود اوّل سے اس کی مثال اور صورت 'الکل ثانی' کی تخلیق ہوتی ہے۔ یعنی وہ روح جو مخلوق اول ہے اور خارجی جرم سماوی کو متحرک بناتی ہے۔ اس روح کے بعد ایک دوسرے سے آٹھ ارواح جرمیہ پیدا ہوئیں۔

محمد لطفی کا خیال ہے کہ الٰہیات کے متعلق شیخ ابن سینا نے ارسطو کے فلسفے کا ڈھانچہ بدل دیا اور الٰہیات میں قدماء متکلمین کے ایسے اقوال شامل کر دیے جن سے ارسطو یا حکمائے یونان بالکل ناواقف تھے۔ مثلاً فلسفہ الٰہی کا ایک مسئلہ یہ ہے: ''الواحد لا یصدر عنہ الا الواحد'' یعنی ایک چیز سے صرف ایک ہی چیز پیدا ہو سکتی ہے۔ لیکن یہ مسئلہ صرف شیخ کی ایجاد ہے۔ چنانچہ ابن رُشد تہافہ التہافہ میں لکھتے ہیں:

''دیکھو حکماء کی نسبت یہ کس قدر غلط خیال ہے کہ تم اس قول کو قدماء کی کتابوں میں دیکھو، ابن سینا وغیرہ کی کتابوں میں نہ دیکھو۔ جنھوں نے علم الٰہی میں قوم (یعنی یونانیوں) کے مذہب کو بالکل بدل دیا''۔

2.3.2 کائنات کا وجود اور ذات باری تعالیٰ

مشہور مسلم فلسفی الکندی خدا کو علت الاولی، پیدا کرنے والا فاعل قرار دیتا ہے۔ جو ہر شی کو حرکت دیتا ہے''۔ (رسائل الکندی ج ا ص:165، ص:294) اسی طرح وہ خدا کو بدن میں نفس کی طرح جاری وساری رہنے والا وجود قرار دیتا ہے۔ جیسے کہ انسانی جسم کا ہر عمل نفس کی حرکات وسکنات کا پابند ہوتا ہے۔ اسی طرح اس مرئی دنیا کی تدبیر ایک ایسے وجود کے ذریعے ہو رہی ہے جو نادیدہ ہے۔ اور اس کو ہم اس کائنات کی تدبیر اور کائنات کے علم سے ہی جان سکتے ہیں۔ اس طرح ہم اثر سے موثر کی طرف متوجہ ہو جاتے ہیں۔ چونکہ یہ دنیا کسی کے اثر سے موجود ہے۔ اس لیے اس کے لیے موثر کا ہونا ضروری ہے۔ یہ کائنات کسی فاعل کا فعل ہے۔ کسی محدث کا پیدا کردہ حادثہ ہے۔ کائنات کے نظام سے بھی کائنات کے پیدا کرنے والے اور چلانے والے پر استدلال کیا جا سکتا ہے۔ وہ خدا کو الواحد الحق قرار دیتا ہے۔ جو بالذات موجود ہے۔ اور وہی تمام ممکنات کی علت ہے۔ کندی کے خیال میں کائنات خدا کی تخلیق ہے۔ مگر خدا اپنے تنزلات اور تعینات کی صورت میں اپنی توانائیوں اور قدرت کاملہ کو اس کائنات میں بہت ساری درمیانہ دار فعلیتوں کے واسطے منتقل کرتا ہے۔ ہر ایک اعلیٰ وجود اپنے سے ادنیٰ وجود کی علت ہوتا ہے۔ اور علت ومعلول پر اثر انداز تو ہوتی ہے۔ مگر اس معلول سے متاثر نہیں ہوتی ہے۔

خدا کے بارے میں فارابی نظریہ علیت سے دلیل پکڑتا ہے اور وہ اپنی کتاب جواہر الحکمۃ میں کہتا ہے کہ ہر وہ شے جس کا عدم کے بعد وجود ہوتا ہے۔ وہ کسی علت سے عالم وجود میں آتی ہے۔ اور خود یہ علت کسی علت ماقبل کا نتیجہ ہوتی ہے اور وہ پھر اپنی ماقبل کا یہاں تک کہ ہم علت اول تک پہنچ جاتے ہیں جو ہمیشہ سے موجود ہے اور اس کی ابدیت اس لیے بھی لازمی ہے۔ کہ اس سے ماقبل کوئی علت نہیں ہوتی اور ارسطو

یہ ثابت کر چکا ہے کہ سلسلہ علل لا متناہی نہیں ہو سکتا۔ علت اول ایک اور ابدی ہے۔ اور وہ خدا ہے۔

2.3.3 الکندی اور ابن سینا کے تصورات خدا

ابن سینا نے واجب الوجود کے اوپر اچھی بحث کی ہے۔ وہ واجب الوجود کے بارے میں کہتا ہے کہ صرف خدا کی ہستی ہی واجب الوجود ہے۔ اسی وجہ سے صرف وہ ہی حقیقت عظمیٰ ہے۔ ازل سے محض خدا کا وجود لازم ہے اور اس معنی میں وہ حقیقت مطلقہ ہے۔ باقی تمام حقایق صرف اس حد تک حقیقی ہیں جس تک کہ یہ خدا سے ماخوذ ہوتے ہیں۔ خدا سے عقل فعال کا صدرو ہوتا ہے اور اس عقل فعال سے اس عقل کا صدور ہوتا ہے۔ جو انسان کے نفس ناطقہ اور باقی مخلوقات کے نفوس کو ممیز کرتی ہے۔ ہر انسان کو عقل ودیعت کی جاتی ہے جو ایک خاص مدت کے بعد اپنے مبداء یعنی عقل فعال کی جانب واپس لوٹ جاتی ہے۔ جس جسم سے روح مربوط ہوتی ہے اس سے علیحدہ اس کی فعلیت کے امکان سے اس کی فنائیت یا بقائے دوام کا ثبوت فراہم ہوتا ہے۔ لیکن اس بقائے دوام کے معنی علیحدہ وجود کے نہیں ہیں بلکہ مبداء کے اندر جذب ہو جانے کے ہیں۔ عقل سے ہی کائنات کا خروج ہوا ہے۔ لیکن عقل انسانی کی مانند اس کا براہِ راست صدور نہیں ہوتا بلکہ یہ بتدریج اصدارات کے وسیلے سے عالم وجود میں آتی ہے۔

ابن سینا کا خیال تھا کہ خدا واجب الوجود غیر مخلوق اور تمام صفات سے آراستہ ہے۔ اس کی صفات عین ذات ہیں۔ اسے اپنی ذات کا علم بھی حاصل ہے۔ چونکہ اس کی ذات لامحدود ہے اس لیے اس کا علم بھی لامحدود اور بے کران ہے۔ وہ یہ بھی کہتا ہے کہ تخلیق سے پہلے ہر چیز اللہ کے نزدیک بصورت تصور موجود تھی بعد از تخلیق ان ہی تصورات کا عکس انسانی دماغ میں آیا، اس عکس سے افکار و نظریات مختلفہ وجود میں آئے جس کا دوسرا نام فلسفہ ہے۔ پھر وہ کہتا ہے کہ چونکہ خدا ایک ہے اور نا قابل تقسیم ہے اس لیے اس نے صرف ایک چیز پیدا کی ہے۔ یعنی عقل اوّل۔ اگر وہ دو کا خالق ہوتا تو بحیثیت خالق اس کی نسبت دو چیزوں کی طرح ہو جاتی اور خدا ذہناً تقسیم ہو جاتا۔ عقل اوّل نے عقل ثانی اور فلک اول کو پیدا کیا عقل ثانی نے عقل ثالث اور فلک ثانی کو پیدا کیا۔ اور یہ سلسلہ دسویں عقل تک جا پہنچا جو تمام کائنات ارض سماوی کا خالق ہے۔ ابن سینا کا خیال ہے ہر موجود یا تو ممکن ہے یا واجب اور ممکن کے لیے ایک فاعل ضروری ہے اور چونکہ تمام عالم ممکن ہے اس لیے اس کے لیے ایک فاعل کا ہونا ضروری ہے جو واجب الوجود ہو۔

الٰہیات کے خالص مذہبی مسائل سرے سے یونانیوں کے الٰہیات میں موجود ہی نہ تھے۔ ابن سینا نے ان کو الٰہیات میں شامل کیا۔ ردمنطق میں ابن تیمیہ نے بھی لکھا ہے کہ واجب الوجود کے متعلق ابن سینا کے خیالات ارسطو کی اتباع میں بیان نہیں کئے گئے ہیں۔ کیونکہ اس کے یہاں واجب الوجود اور اسکے احکام کا ذکر نہیں ہے۔

2.3.4 امام غزالی کا ردِ عمل

مسلم فلاسفہ میں الفارابی اور ابن سینا کے بارے میں جو تصورات خدا کے وجود کے بارے میں بیان کئے گئے ہیں ان کے بارے میں امام غزالی نے کھل کر بات کی ہے اور ان تصورات کے ان حصوں پر تنقید کی ہے جہاں ان کے مطابق فلاسفہ نے ٹھوکر کھائی ہے۔ ان میں سے ایک عقیدہ یہ تھا کہ اللہ تعالیٰ کا علم صرف کلیات کا احاطہ کئے ہوئے ہیں۔ جزئیات اس کے دائرے میں نہیں آتے ہیں۔ مگر غزالی کے

نزدیک یہ عقیدہ شریعت کے خلاف ہے۔اس لیے یہ کھلا ہوا کفر ہے۔جیسے کہ قرآن میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے' حق تعالیٰ سے آسمان اور زمین کے اندر کوئی بھی ذرہ او جھل نہیں ہے' (سورہ سباء) اور یہی اسلام کا عقیدہ ہے۔

غزالی کے نزدیک دراصل ایک ہی علت ہے یعنی خدا جوذی ارادہ ہے وہ طبیعت کی علت ہونے کے قائل نہیں ہیں۔غزالی کہتے ہیں کہ ہم ایک جزئی ظہور کو دیکھتے ہیں یعنی علت کو اور اس کے بعد ہی ایک اور جزئی ظہور کو دیکھتے ہیں یعنی معلول کو، دونوں میں ایک زمانی (قبل وبعد) کی نسبت محسوس کرتے ہیں۔لیکن علت کا اثر معلول پر کس طرح ہوتا ہے یہ ہمارے لیے معمہ ہے۔اشیائے عالم کے بارے میں ہم کچھ نہیں جانتے۔ہر تبدیلی بذات خود نا قابلِ فہم ہے۔چیز موجود ہے یا موجود نہیں ہے۔خدا خلق کرتا ہے یا فنا،خلق وفنا دونوں کا ایک محل نہیں ہے۔کوئی شے معین ہیں دوسری شے معین یعنی ایک موجود کا انقلاب دوسرے موجود میں عقل میں نہیں آسکتا۔فعل کا حدوث جس ارادے سے ہوتا ہے وہ پوری قوت والا ارادہ ہے۔اور ہم میں ایک شعور پیدا ہوتا ہے جس کے بعد قوت صرف کی جاتی ہے یعنی قوت صرف کرنے کا شعور ہی ایک علت ہے جس کو ہم جانتے ہیں اور اس سے ہم خدا کے وجود پر استدلال کرتے ہیں۔

خدا قادرِ مطلق ہے اور فاعلِ مختار ہے۔اس کی قدرت زبردست ہے۔جو چاہے پیدا کرے اس کی قدرت کی کوئی حد وانتہا نہیں ہے۔ہر چیز ہر وقت پیدا کرسکتا ہے اپنی مخلوق میں جو چاہے تصرف کرسکتا ہے۔فلسفی اس کے مقابلے میں قدرت کو محدود کرتے تھے۔وہ کہتے ہیں کہ خدا نے صرف معلول اول پیدا کیا۔غزالی کہتے ہیں مکان اور زمان کے اعتبار سے خدا خود اپنے مصنوع کو محدود کرتا ہے۔اس محدود عالم کی بقا بھی محدود ہے۔دنیا چندروزہ ہے۔خدا اپنی قدرت کاملہ سے نیست کو ہست کرتا ہے عالم پہلے موجود نہ تھا پھر خدا نے چاہا موجود ہو گیا۔یعنی اللہ تعالیٰ نے پیدا کیا۔فلاسفہ کے نزدیک یہ محال ہے۔فلاسفہ صرف اعراض اور صورتوں کی تبدیلی کو مانتے ہیں اس تغیر وتبدل کے باوجود ان کے نزدیک مادہ برقرار رہتا ہے۔قوت سے فعل میں آتا ہے یا ایک ممکن سے دوسرے ممکن کا ظہور ہوتا ہے۔غزالی ایک ایسی ہستی پر ایمان رکھتے ہیں جس کا ارادہ اور صفتوں کی طرح ازلی ہے کہ وہ علت العلل ہے۔اور جملہ مخلوق سے بلند ہے۔غزالی کے سامنے ابن سینا کا (Primary Matter) ہیولا اور صورت (Form) غائب ہو جاتے ہیں۔

واجب الوجود کے مسئلے پر ابن رشد اپنے پیشروں اور بالخصوص ابن سینا سے ممتاز ہے کہ وہ عالم کو ایک دائم الحدیث ازلی وجود قرار دیتا ہے۔وہ کہتا ہے کہ عالم یا ہیئت متحدہ ہے جو لازمی اور وجود واجب ہے۔نیز وہ عالم کے ساتھ ساتھ ایک ایسے وجود کو بھی فرض کرتا ہے جو اس عالم سے علیحدہ ہے اور اس میں نظم متحرک پیدا کرتا رہتا ہے۔ابن رشد کے نزدیک مادہ اور صورت دونوں غیر مخلوق ہیں اور عدم سے وجود میں نہیں آتے ہیں۔البتہ ان سے مل کر جو چیزیں بنتی ہیں یعنی اجسام منفردہ وہ مخلوق ہیں۔شے کا ''لاشے'' سے پیدا ہونا محال ہے یعنی یہی وجہ ہے کہ شے کے وجود میں آنے سے پیشتر مادہ موجود ہوتا ہے اور اس پر صورتوں کا توارد ہوتا رہتا ہے''۔ابن رشد متکلمین کے برعکس خدا کو اگرچہ علت العلل مانتا ہے مگر اس معنی میں نہیں جس معانی میں متکلمین اس کو بالا رادہ باختیار مانتے ہیں۔کیونکہ کائنات خدا سے فیضان وجود کے طور پر صادر ہوتی ہے۔چونکہ وہ خود خیر وجود محض تھا اس لیے وہ مجبور تھا کہ عالم کو وجود میں لائے۔بقول ابن رشد خدا کو صرف کلیات کا علم ہے اور وہ جزئیات کے علم سے قطعی بے بہرہ ہے (نعوذ باللہ) جزئیات کا علم چونکہ حادث ہیں۔لہٰذا جزئیات کے علم سے خود اس کا بھی حادث ہونا قرار پائے گا۔ابن رشد کہتا ہے کہ محالات پر خدا کو قدرت حاصل نہیں ہے۔اس سے صرف خیر کا صدور ہو سکتا ہے۔

ان اہم فلاسفہ کے تصورات خدا اور واجب الوجود پر بات کرنے کے بعد مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ان کے بارے میں ابن تیمیہؒ کے بعض خیالات کو پیش کیا جائے۔ ابن تیمیہ نے الفارابی، ابن سینا، غزالی وغیرہ کے طریقہ ہائے استدلال کی خامیاں بتائی ہیں۔ ان کے مطابق ان لوگوں نے وجود باری کو ترکیب اجسام، واجب الوجود اور ممکن الوجود کے عقلی استدلال سے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ مگر ابن تیمیہ کے نزدیک یہ طریقے یقین بہم نہیں پہنچا سکتے ہیں۔ ان کے مقابلے میں قرآن مجید بہتر عقلی استدلال پیش کرتا ہے۔ جو زیادہ موثر اور کلی طور پر ایقان بخش ہے۔

ابن تیمیہ اپنے خیالات کی وضاحت میں فرماتے ہیں کہ یونانیوں نے اپنی ذہانت اور چالاکی کے زور سے اپنی الٰہیات یعنی اپنی بت پرستی و کوکب پرستی کو بھی ایک مرتب و مدلل فلسفہ بنا کر چھوڑ دیا تھا۔ ان کے نزدیک مسلمانوں کے سے خدائے مطلق ومختار کا کوئی تصور نہیں تھا۔ کائنات کے نظم وتدبیر میں دوسروں کا بھی دخل رکھا اور ہر ایک قوت کا الگ خدا بنایا۔ انھوں نے عقول عشرۃ، نفوس اور افلاک کی اصطلاحات میں ان کو کھپانے کی کوشش کی۔ ان کا ایک اصول یہ تھا کہ ''الواحد لا یصدر عنہ الا الواحد'' ایک سے ایک ہی چیز پیدا ہوسکتی ہے۔ اس اصول کے تحت خدا ایک علت العلل یعنی تمام اسباب کا ایک سبب ٹھہرا اور اس نے عقل اول کو پیدا کیا جس نے عقل دوم اور فلک اول پیدا کیا۔ اس طرح دس عقول اور نو افلاک بنائے گئے۔ اور ان کے وجود او رصحت پر دلیلیں قائم کی گئیں جب ان یونانی کتابوں کا ترجمہ عربی میں ہوا تو یہ اصطلاحات بھی اسلامی فلسفہ کا جز بن گئیں۔ بعض مسلمان فلاسفہ نے یونانی الٰہیات کو کھینچ تان کر قرآن وحدیث کے ارشادات پر منطبق کرنا شروع کیا۔ قرآن مجید میں کئی جگہ سات آسمانوں کا ذکر ہے۔ انھوں نے عرش وکرسی کو ملا کر نو کی تعداد پوری کر لی۔ اسی طرح عقل اول کی پیدائش پر اس موضوع حدیث سے استدلال کرنا شروع کیا: اول ما خلق اللہ العقل۔ ''پہلی چیز جو اللہ نے پیدا کی وہ عقل ہے''۔ امام ابن تیمیہ نے بتایا کہ یہ حدیث موضوع ہے۔ قرآن میں ہر جگہ ملائکہ کا ذکر ہے۔ بعض مسلمان فلاسفہ نے یہ تعبیر کی کہ یہ فرشتے درحقیقت وہی ہیں جن کو یونانیوں نے نفوس سے تعبیر کیا ہے۔ حالانکہ ان دونوں اصطلاحوں کے معانی ومقاصد میں زمین وآسمان کا فرق موجود ہے۔

معلومات کی جانچ

1. خدا کے بارے میں مسلم فلاسفہ نے کس قسم کی بحثیں کی ہیں؟
2. الکندی، فارابی اور ابن سینا خدا اور کائنات کے بارے میں کیا کہتے ہیں؟
3. امام غزالی، ابن رشد اور ابن تیمیہ کا خدا کے بارے میں کیا تصور تھا؟

2.3.5 روح، جسم، عقول ونفوس

قدیم یونانی تحریروں میں لفظ Psche (نفس) حیات، روح اور شعور کے معنی میں بہت مقبول تھا۔ ہرکلیتس نے روح کے لفظ کو ''آتش کہر'' کے معنی میں، جو کائنات کی جاودان اور عقلی آتشین روح کے مماثل ہے، استعمال کیا ہے۔ افلاطون وہ پہلا شخص تھا جس نے روح کے تصور کو حقیقی جوہر کی حیثیت سے روشناس کرایا۔ اور انسانی روح کو کائنات کی روح کی ہی ایک قسم تصور کیا۔ اس کا فطری مسکن عالم مثال ہے۔ جہاں اس نے پہلی بار تصورات کے تصور مسعود کے ہاتھوں بغیر جسم کے وجود پایا۔ ارسطو کے نزدیک روح جسم ہی کی تنظیم وترتیب کا نام

ہے۔ یہ جسم ہی کی تکمیل غایت اور ایک صورت ہے۔ بلکہ یہ جسم کے قلب میں ایک روحانی جوہر، یا اصول ہے۔ جسم و روح کسی ایک ہی چیز کے دو رخ ہیں۔ روح جسم نہیں ہے۔ مگر یہ جسم سے متعلق ہے۔ یہ ایک قوت ہے زندہ جسم جس کا حامل ہوتا ہے مگر مردہ جسم میں اس کا فقدان ہوتا ہے۔ جسم میں ایک جاودان (Living Principle) اصول کی حیثیت میں روح کو قوت زا، حساس، اشتہاء افزاء اور حرکی و عقلی وظائف ادا کرنے ہوتے ہیں۔ روح کا عقلی پہلو ربانی، رُوحیتی اور لافانی عنصر ہے۔ جو خدا سے اس کا تعلق قائم کرتا ہے۔ وہ خدا جو تمام کائنات کی علت آخر (Final cause) ہے۔

نفس یا ذہن کے روحیتی جوہر کا تصور قرون وسطیٰ کے فلاسفہ کا مقبول عام نظریہ تھا۔ فلاطونیس اور نو افلاطین نفس کے روحیتی ہونے کا بڑا طرفدار تھا۔

جب ہم اسلامی دور پر نظر ڈالتے ہیں تو اور لوگوں کے ساتھ ساتھ اخوان الصفاء نے مابعد الطبیعیات، نفسیات اور الٰہیات میں نو افلاطونی نظریات جو اسکندر فردوسی کے یہاں پائے جاتے تھے اور جس کی پختہ آبیاری فلاطینوس مصری نے کی تھی، وہ روح کی بحث کو خدا کے بارے میں مباحث کے ضمن میں سامنے لاتے ہیں۔ وہ خدا کو ہر قسم کے علم اور فکر انسانی کے تمام مقولات سے بالاتر سمجھتے ہیں۔ ان کے نزدیک عقل خدا ہی کی طرف سے آتی ہے۔ جو کہ ایک مکمل روحانی تنویر ہے۔ جس کے اندر تمام اشیاء کی صورتیں ہوتی ہیں۔ عقل سے روح عام ظہور کرتی ہے اور روح عام سے اولین مادہ نمود کرتا ہے۔ جب یہ مادہ اولین ابعاد قبول کر لینے کی صلاحیت حاصل کر لیتا ہے۔ تو یہ مادۂ ثانوی بن جاتا ہے۔ اور اس سے کائنات عالم وجود میں آتی ہے۔ روح عام تمام مادے میں جاری وساری ہوتی ہے اور خود اس کا قیام عقل سے اس کی تنویر ہوتے رہنے پر منحصر ہے۔ یہ روح عام تمام اشیاء میں جاری ہونے کے باوجود بھی ایک اور واحد ہے۔ ہر منفرد شے میں اس روح کا ایک جزو ہوتا ہے۔ جو اس کی قوت و توانائی کی علت بنتا ہے۔ اس جزوی روح کی عقلی استعداد کے مدارج مختلف ہوتے ہیں۔ روح اور مادے کا اتحاد و اتصال عارضی نوعیت کا ہے۔ حکمت اور ایمان سے روح اپنے مادی قیود سے آزاد ہو جانے کے لیے قریب آ جاتی ہے۔ اور اس طرح یہ روح موجود یا عقل کے قریب آ جاتی ہے۔ زندگی کا حقیقی نصب العین یہ ہے کہ روح مادے سے آزاد ہو جائے تا کہ یہ روح اصلی (خدا) میں جذب ہو کر اللہ سے قریب تر ہو سکے۔ عقل اللہ کا فیضان خاص ہے۔ علم و ایمان سے آراستہ ہونے کے بعد روح بعد از موت عقل بن جاتی ہے۔ پھر یہ عقل اول (خدا) میں جذب ہو جاتی ہے۔ اور یہی منتہائے زندگی ہے۔

الکندی کے نزدیک انسان میں ایک روح حیوانی ہوتی ہے۔ جو ادنیٰ مخلوق میں بھی پائی جاتی ہے۔ لیکن اس کے علاوہ نفس ناطقہ یا روح بھی ہوتی ہے۔ جو براہِ راست خدا کی جانب سے آتی ہے۔ اور اس لیے لافانی ہے۔ کیونکہ یہ جسم کے تابع نہیں۔ کندی کہتا ہے کہ عقل ہی سرچشمہ علم ہے۔ اور منبع ہدایت بھی۔ اس لیے عقل اور الہام میں کوئی اختلاف ممکن نہیں ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ روح غیر فانی ہے۔ اور یہ دنیائے عقول سے دنیائے اجسام میں نزول کرتی ہے۔ اور اسی بنا پر ہمہ وقت اپنے اصل وطن کی طرف لوٹ جانے کے لیے مضطرب رہتی ہے۔ کندی اس عقل کو ''عقل مستفاد'' کا نام دیتا ہے۔ جو عقل فعال کے ذریعے سے عمل کرتی ہے۔

کندی اس بات کا قائل ہے کہ خدا نے صرف ایک ہی چیز پیدا کی ہے۔ یعنی عقل اول اور یہ کائنات عقل وہم کی تخلیق ہے۔ چونکہ روح، عقل اور نفس میں ایک اہم تعلق ہے۔ کندی بھی اسی بات کی طرف بار بار اشارہ کرتا ہے۔ مثلاً وہ کائنات کو خدا کا پیدا کردہ مانتا ہے۔ مگر

ساتھ ہی کہتا ہے کائنات کی پیدائش کے فعل میں اور خدا اور عالم کے درمیان اوپر سے نیچے تک بہت سے واسطے ہیں۔ ہر اعلیٰ چیز اپنے سے ادنیٰ چیز کی علت ہے۔لیکن کوئی معلول اس چیز پر اثر نہیں ڈال سکتا جو سلسلۂ وجود میں اس سے اوپر ہے۔اعلیٰ حقیقت اور فعالی کی قوت عقل میں ہوتی ہے۔مادے کو وہی شکل اختیار کرنی پڑتی ہے۔ جو عقل چاہتی ہے۔ ربانی عقل اور مادی جسم کے درمیان عقل کل کا درجہ ہے۔اسی نے کرات سماوی کی دنیا کو پیدا کیا ہے۔عقل انسانی (نفس) بھی جو اس عقل کا صدور ہے۔اپنے مادی پہلو کے لحاظ سے یعنی اپنے افعال میں عقل انسانی جسم کی پابند ہے۔لیکن اپنے عقلی پہلو کے لحاظ سے وہ جسم سے آزاد ہے۔اس پر ستاروں کا اثر بھی جو عالم طبعی تک محدود ہے نہیں پڑتا ہے۔ آگے چل کر کندی کہتا ہے۔''ہمارا نفس ایک بسیط لافانی جوہر ہے جو عالم معقول سے عالم محسوس میں اترا ہے۔لیکن ابھی تک اسے پہلی حالت یاد ہے۔۔۔''

اس عالم کون وفساد میں کسی چیز کو دوام نہیں ہے۔ یہاں ہر لحہ انسان کی محبوب چیزیں چھین لی جاتی ہیں۔ بقا صرف عقل کی دنیا کو ہے۔اس لیے کندی کے نزدیک اگر ہم چاہتے ہیں کہ ہماری خواہشات پوری ہوں اور ہم محبوب چیزوں سے محروم نہ ہوں تو ہم پر لازم ہے کہ ہم عقل کی ابدی دولت، خوف خدا، علوم اور اعمال حسنہ کی بھی طرف توجہ کریں لیکن اگر ہم صرف مادی اشیاء کی طرف توجہ دیں گے تو گویا ہمیں اس چیز کی تلاش ہے جو وجود ہی نہیں رکھتی۔

الکندی کے ہاں پہلی بار روح یا عقل کے مسئلے نے وہ شکل اختیار کی جس میں وہ تھوڑے سے تغیر کے ساتھ تمام متاخر مسلم فلسفیوں کے یہاں نظر آتا ہے۔نفس مدرکہ کے بحث میں مسلمانوں کے ہاتھ تربیت نفس کی داخلی ضرورت کا اظہار ہونے لگا۔

کندی عقل کی چار قسمیں قرار دیتا ہے۔اولاً وہ عقل جو دائمی حقیقت رکھتی ہے اور کائنات میں تمام معقولات کی علت اور اصل ذات ہے۔یعنی خدا یا عقل اول۔ دوسرے عقل بحیثیت نفس انسانی کے معقول عنصر یا قوت کے۔تیسرے عقل بحیثیت نفس کی حقیقت جبلت یا ملک کے جس سے نفس ہر لحہ کام لیتا ہے۔جیسے کاتب اپنے فن سے۔ چوتھے عقل بحیثیت فعل کے جس کے ذریعے سے وہ حقیقت جو نفس میں ہے خارجی موجودات کی طرف منتقل ہو جاتی ہے۔ یہ آخری عمل کندی کے نزدیک انسان کا فعل ہے۔مگر قوت کے فعل کی طرف منتقل ہونے کو یا علت اولیٰ کی بدولت ممکن کے موجود ہونے کو وہ اس عقل کا کام سمجھتا ہے۔ جو قدیم اور حقیقی ہے۔حقیقی عقل ہمیں عالم بالا سے ملی ہے۔اس لیے عقل سوم عقل مستفاد کہلاتی ہے۔

روح کے بارے میں ابن سینا نے بھی بحث کی ہے۔ جب ابن سینا روح کے بارے میں بحث کرتا ہے تو وہ مجموعہ قویٰ کی حیثیت سے اس پر بحث کرتا ہے۔ جو جسم پر عمل کرتے ہیں۔ ہر قسم کی فعلیت جو حیوانی یا نباتی اجسام میں ہوتی ہے یا تو اس قسم کی قوتوں کے جسم پر زیادہ ہو جانے سے پیدا ہوتی ہے۔ یا ان عناصر کے اختلاط کا نتیجہ ہوتی ہے۔جن سے جسم بنتا ہے۔روح کی سادہ ترین حالت نباتات کی ہے۔جن کی فعلیت تغذیہ، تولید اور نشوونما کے ذریعے سے افزائش تک محدود ہوتی ہے۔روح حیوانی میں قوائے نباتی بھی ہوتے ہیں لیکن ان پر دوسری قوتوں کا اضافہ ہوتا ہے۔اور روح انسانی میں نباتی حیوانی قواء کے علاوہ اور قویٰ بھی ہوتے ہیں اور روح انسانی میں جن قویٰ کا اضافہ ہوتا ہے۔ ان سے یہ ایسی بن جاتی ہے۔کہ اس کو نفس ناطقہ کہہ سکتے ہیں۔روح میں جو قوتیں ہوتی ہیں ان کو دو حصوں میں تقسیم کر سکتے ہیں۔قوائے ادراکی اور قوائے عملی۔قوائے ادراکی کچھ تو خارجی ہوتے ہیں اور کچھ داخلی۔ان میں سے خارجی قوا جسم میں ہوتے ہیں جس کے اندر روح رہتی ہے۔

اور یہ آٹھ حواس ہیں بصارت، سماعت، ذائقہ، ادراک، حرارت، وبرودت، ادراک خشکی وتری، ادراک مزاحمت جوسختی اور نرمی سے ظاہر ہوتا ہے۔ اور کھردرے پن اور چکنے پن کا ادراک ان حواس کے ذریعے سے خارجی شے کی صورت میں نفس مدرک میں محاکات ہوتی ہے۔ ادراک کی چار داخلی قوتیں ہیں۔ (۱) مصورہ جس کے ذریعے سے روح کو شے کا حواس کی مدد کے بغیر ادراک ہوتا ہے۔ جیسا کہ تمثل کے ذریعے سے۔ (۲) مفکرہ: جس کے ذریعے سے روح کو چند ایسے اوصاف کا ادراک ہوتا ہے جو باہم مربوط ہوتے ہیں اور یہ ان میں سے ایک یا ایک سے زیادہ کو باقی اوصاف سے الگ کر لیتی ہے، یا ان اوصاف کو باہم متحد کر لیتی ہے۔ جو دیکھنے پر مربوط نہیں معلوم ہوتے یہ قوت تجرید ہے، جو عام تصورات کے قائم کرنے میں استعمال ہوتی ہے۔ (۳) وہم: جس کے ذریعے سے چند مربوط تصورات سے ایک عام نتیجہ اخذ کیا جاتا ہے۔ (۴) حافظہ یا ذاکرہ وہ قوت ہے جو قائم شدہ فیصلوں کو محفوظ رکھتی ہے۔ انسانات اور حیوانات حاسہ کے ذریعے سے ہوتا ہے۔ عقل کو اپنی استعدادوں کا شعور خواص خارجی کے ذریعے سے نہیں ہوتا، بلکہ خود اپنی قوت استدلالی کے استعمال سے براہِ راست ہوتا ہے۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ عقل ایک مستقل وجود ہے۔ اگرچہ عارضی طور پر اس کا جسم سے تعلق ہوتا ہے اور ادراک حسی کے لیے یہ جسم کے تابع ہوتی ہے۔ ادراک حسی کے بغیر براہِ راست علم کے امکان سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ یہ دراصل جسم کے تابع نہیں ہے۔ اور جسم کے بغیر اس کے وجود کا امکان ہے جو اس کے استقلال کا منطقی نتیجہ ہے۔ اور اس کی بقاء کا ثبوت ہے۔ یہ زندہ مخلوق اس امر کا ادراک کرتی ہے کہ اس کے صرف ایک روح ہوتی ہے۔ اور ابن سینا کہتا ہے کہ یہ روح جسم سے پہلے موجود تھی، بلکہ یہ اس وقت پیدا ہوئی یا عقل فعال سے اس کا اس وقت صدور ہوا۔ جب جسم پیدا ہوا۔

مادئین کا خیال ہے کہ روح کوئی جداگانہ چیز نہیں۔ عناصر کی خاص طور پر ترکیب پانے سے ایک مزاج خاص پیدا ہوجاتا ہے جو ادراک اور تصور کا سبب ہوتا ہے۔ اور اسی کا نام روح ہے۔ غزالیؒ نے احیاء العلوم میں روح کی حقیقت کے متعلق یہ عذر کیا ہے کہ یہ ان اسرار میں ہے جن کا ظاہر کرنا جائز نہیں۔ مضنون بہ علی غیر اھلہ میں روح کی حقیقت اس طرح بیان کی ہے کہ ''روح جوہر ہے، لیکن جسم نہیں۔ روح کا بدن سے تعلق ہے لیکن اس طرح کہ نہ بدن سے متصل ہے نہ منفصل، نہ داخل ہے نہ خارج، نہ حال ہے نہ محل''۔

غزالیؒ کے نزدیک روح اشیاء کا ادراک کرتی ہے لیکن ادراک چونکہ عرض ہے وہ ایسے جوہر یا ذات میں قائم رہ سکتا ہے جو جسمانی صفات سے کلیۃً پاک ہو۔ غزالی نے روح کے ثبوت پر کوئی منطقی دلیل پیش نہیں کی ہے۔ مضنون بہ علی غیر اھلہ میں صرف اس قدر لکھتے ہیں کہ:

''ولیس البدن من قوام ذاتك فانهدام البدن لا یعدیك كما ان للاجساد طبا كذلك للروح والانبیاء علیهم الصلوة والسلام اطباء النفوس''۔

امام غزالیؒ نے قیامت کے روز اجسام کے نہ اٹھائے جانے اور ارواح کے حشر کی بات کی تردید کی۔ جو فلاسفہ نے پیش کی ہے۔ امام غزالیؒ نے فرمایا کہ فلاسفہ جو یہ سمجھتے ہیں کہ قیامت کے روز اجسام اٹھائے نہیں جائیں گے۔ عقوبت وثواب کی کیفیتوں سے صرف ارواح مجردہ ہی دوچار ہوں گی۔ اس میں تو اتنی بات صحیح ہے کہ روحیں فنا نہیں ہوں گی لیکن یہ عقیدہ خلاف شریعت ضرور ہے کہ ان روحوں کے لیے کوئی قالب وجسم نہیں ہوگا۔

ابن رشد کو پوری طرح یقین ہے کہ نفس انسانی کا تعلق جسم سے وہی ہے جو صورت کا ہیولیٰ سے ہے۔ وہ اس بات پر زور دیتا ہے

کثرت نفوس کے نظریہ کی وہ قطعی تردید کرتا ہے اور اس معاملے میں وہ ابن سینا کا مخالف ہے۔ نفس کا وجود محض اس حیثیت سے ہے کہ جس جسم سے وہ تعلق رکھتا ہے اس کی تکمیل کرتا ہے۔

نفسیات تجربی کے مسائل میں اس کی کوششیں یہی ہیں کہ جالینوس وغیرہ کے بجائے ارسطو کی تقلید کرے لیکن 'نوس' عقل کل، کے مفہوم کے بارے میں وہ اپنے استاد سے بہت کچھ اختلاف رکھتا ہے۔ اگرچہ اسے خود اس کا احساس نہیں تھا، عقل مادی کے جو معنی نوافلاطونی خیالات سے ماخوذ اس کے ذہن میں ہیں وہ عجیب وغریب ہیں۔ اسے وہ محض روح انسانی کی ایک صلاحیت یا قوت نہیں سمجھتا ہے نہ ادراک کی نیم محسوس ونیم معقول زندگی کا مرادف جانتا ہے۔ بلکہ فرد کے مافوق کوئی شے مانتا ہے۔ عقل مادی بھی مثل عقل محض یا عقل فعال کے ایک ابدی لاثانی عقل ہے۔ جس کی ہستی انسانی ہستی کے مافوق ہے۔ ابن رشد نے عالم نفوس یا عقول میں مادے کا مستقل وجود مانا ہے۔

زیادہ تر ابن رشد ارسطو کی نفسیات کو اسی طرح بیان کرتا ہے جس طرح سے فارابی اور ابن سینا نے اس کی ترجمانی کی ہے مگر اس میں اہم ترمیمات بھی ہیں۔ انسان میں ایک تو عقل ہیولانی ہے اور ایک فعلی ہے عقل فعلی عقل فعال کے عمل سے متیجّ ہوتی ہے۔ اور اس طرح سے عقل مکتسب بن جاتی ہے۔ انفرادی عقول بہت ساری ہیں۔ لیکن عقل فعال صرف ایک ہے۔ اگرچہ یہ ہر ایک میں موجود ہے جس طرح سورج ایک ہے۔ لیکن جتنے اجسام کو یہ منور کرتا ہے گویا اتنے سورج عمل کرتے ہیں۔

اگرچہ فلسفے کے بہت سارے اور بھی مباحث ہیں مگر ذاتِ باری تعالیٰ، عقول، نفوس اور ارواح کی بحثیں اس سلسلے میں بڑی اہمیت کی حامل ہیں۔ امام ابن تیمیہؒ نے ابونصر فارابی، شیخ بوعلی سینا، یہاں تک کہ امام غزالیؒ وغیرہ کے طریقہ ہائے استدلال کی خامیاں بتائی ہیں ان لوگوں نے وجود باری کو ترکیب اجسام، واجب الوجود اور ممکن الوجود، عقلی استدلال سے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ ابن تیمیہ نے بتایا ہے کہ ان طریقہ ہائے استدلال سے یقین بہم نہیں ہوتا ہے اس کے مقابلے میں قرآن مجید بہتر عقلی استدلال پیش کرتا ہے۔ جو زیادہ موثر اور کلی طور پر ایقان بخش ہے۔ ابن تیمیہ نے جابجا امام غزالیؒ اور امام رازی کی بیجا تاویلوں پر بھی جرح کی ہے۔ جو انھوں نے قرآن مجید کی بعض آیتوں کی تفسیر میں اختیار کی ہیں۔

ابن تیمیہ کے مطابق یونانیوں نے محض اپنی ذہانت اور چالاکی کے زور سے اپنی الٰہیات یعنی اپنی بت پرستی وکواکب پرستی کو بھی ایک مرتب ومدلل فلسفہ بنا کر چھوڑ دیا تھا۔ ان کے نزدیک مسلمانوں کے سے خدائے مطلق ومختار کا کوئی تصور نہیں تھا۔ کائنات کے نظم وتدبیر میں دوسرے بھی دخل رکھتے تھے۔ اور ہر ایک قوت کا ایک الگ خدا مقرر تھا۔ انھوں نے عقول عشرہ نفوس اور افلاک کی اصطلاحات میں ان کو کھپانے کی کوشش کی۔ ان کا ایک اصول یہ تھا کہ الواحد لا یصدر عنہ الا الواحد ایک سے ایک ہی چیز پیدا ہوسکتی ہے۔ اس اصول کے تحت خدا ایک علت العلل یعنی تمام اسباب کا ایک سبب ٹھہرا اور اس نے عقل اول کو پیدا کیا جس نے عقل دوم اور فلک اول کو پیدا کیا۔ اس طرح دس عقول اور نو افلاک بنائے گئے۔ اور ان کے وجود اور صحت پر دلیلیں قائم کی گئیں۔ جب ان یونانیوں کی کتابیں عربی میں ترجمہ ہوئیں تو یہ اصطلاحیں بھی اسلامی فلسفہ کا جزء بن گئیں۔ بعض مسلمانوں نے فلاسفہ یونانی کی الٰہیات کو کھینچ تان کر قرآن وحدیث کے ارشادات پر منطبق کرنا شروع کیا۔ قرآن مجید میں کئی جگہ سات آسمانوں کا ذکر ہے، انھوں نے عرش وکرسی کو ملا کر نو کی تعداد پوری کرلی۔ اسی طرح عقل اول کی پیدائش پر اس موضوع حدیث سے استدلال کرنا شروع کیا۔ اول ما خلق اللہ العقل، پہلی چیز جو اللہ نے پیدا کی وہ عقل ہے۔ اور بقول ابن تیمیہ اس قسم کی

حدیثیں تیسری صدی ہجری میں گھڑی گئیں۔ قرآن مجید میں ہر جگہ ملائکہ یعنی فرشتوں کا ذکر ہے۔ بعض مسلمان فلاسفہ نے یہ تعبیر کی یہ فرشتے درحقیقت وہی ہیں جن کو یونانیوں نے نفوس سے تعبیر کیا ہے۔ حالانکہ ان دونوں اصطلاحوں کے معانی، ومقاصد میں زمین وآسمان کا فرق موجود ہے۔

معلومات کی جانچ

1. مسلم فلاسفہ کے یہاں روح کی تشریح کیسے کی گئی ہے؟
2. عقل اور نفس سے کیا مراد ہے؟
3. دس عقول اور ان کی معنویت فلسفے کی روشنی میں کیا ہے؟

2.4 خلاصہ

مسلم فلسفہ کے مباحث دراصل علم الکلام کے پیدا ہونے کے ساتھ ساتھ آنے لگے۔ اگر دیکھا جائے تو مسئلہ جبر وقدر ہو، یا توحید وعدل، وعدووعید ہو یا رؤیت الٰہی، یہ سب مسائل کسی نہ کسی طرح اسلام کے تصورالہ سے براہ راست وابستہ وپیوستہ ہیں۔ اسلام کا تصور توحید وہ بنیادی محرک ہے جس نے ایک فلسفے کو وجود بخشا اور وہ فلسفہ شروع میں کلامی مباحث سے تقویت پاتا رہا مگر بالآخر کائنات کی تخلیق و پیدائش، روح اور عقل کے دائرہ کار اور نفوس وافلاک کی کارکردگی کے بارے میں مابعدالطبیعاتی امور کی طرف متوجہ ہوا۔ اس لیے فلسفیانہ مباحث کی تاریخ اسلام میں علم الکلام کے ساتھ شروع ہوئی۔ مگر بعد میں اس نے باقاعدہ ایک فلفسیانہ مکتب فکر کی شکل اختیار کی۔

جھمیوں نے پہلی بار نظریہ جبر کا آغاز کیا اور خلق قرآن کی بات کی اور خدا کے صفات کی تعطیل کی بات کی۔ اور بقول احمد ابن حنبل جہم اور اس کی جماعت نے قرآن اور حدیث کی ان تعلیمات کی طرف توجہ کی جو متشابہات کی نوعیت کی تھیں۔ اور ان ہی لوگوں سے معتزلہ نے اپنے اکثر خیالات وافکار حاصل کئے۔ اور اگرچہ اسماء اللہ صفات خداوندی کا اقرار کیا مگر اللہ تعالی کی صفات کا انکار کیا ان کا یہ نظریہ تعلیل قرآن کی تعلیمات کے مقابلے میں یہود ومشرکین کے علاوہ فلاسفہ کے عقائد سے زیادہ میل کھاتا ہے۔ اگر ہم اسلامی تناظر میں فلسفہ کے آغاز اور ارتقاء پر نظر دوڑائیں تو معلوم ہوتا ہے کہ اس کے کم ازکم چھ دور گزرے ہیں۔

پہلا دور آغاز وحی سے شروع ہوتا ہے جب علم، فکر، عقل، تفقہ، تدبر حکمت پر بہت زور دیا گیا۔ اور قرآن کی 700 سے زیادہ آیات میں کائنات پر غور وفکر پر ابھارا گیا۔ اس سے ایک علمی ماحول پیدا ہوا۔ جو سائنس اور علمیات کے لیے موزون تھا۔ اس ماحول کے زیر اثر صحابہ اور تابعین اور بعد میں آنے والے لوگوں نے بہت سارے مسائل پر حکیمانہ انداز سے بات کی، یہیں سے جبر وقدر وغیرہ جیسے مسائل پر گفتگو شروع ہوئی۔

دوسرا دور یونانی کتابوں کے ذریعے ترجے اور اس کے جلو میں فلسفیانہ اور متکلمانہ مباحث کے آغاز سے ہوا۔ یہاں معتزلہ اور اشاعرہ کا وجود سامنے آیا۔ تیسرا دور یونانی کتابوں پر شرحیں لکھنے کا تھا۔ چوتھا دور یونانی علوم پر علمی اور فکری انداز سے تنقید سے متعلق رہا ہے۔

پانچویں دور یونانی علوم کی تردید پر مشتمل تھا۔ چھٹا دور علوم کو یونانی نقطہ نظر کے بجائے قرآن اور حدیث کی روشنی میں اسلامیانے پر مشتمل تھا۔ ہماری اس تخصیص کے مقابلے میں ڈاکٹر برٹن نے اسلامی فکر و فلسفے کے آغاز اور ارتقاء کے چار دور متعین کئے ہیں۔

ا۔ 800ء سے 900ء تک ہارون اور ماموں کا دور ہے جس میں ارسطو، افلاطون اور سکندر افرودسی ثاسطیوں کی کتابوں کا ترجمہ ہوا اور اس دور میں فلسفہ اسلام زیادہ تر یونان کا فلسفہ تھا جو اس بات کو مانتا ہے کہ خدا کا کوئی ارادہ واختیار نہیں ہے۔ بلکہ اس سے تمام افعال اسی طرح صادر ہوتے ہے جس طرح آفتاب سے روشنی۔

دور دوم 900ء سے 1050ء تک کا ہے اس دور میں متکلمین نے فلسفہ یونان پر نکتہ چینی شروع کی اور اس خیال کو رد کیا کہ خدا سے مجبوراً افعال صادر ہوتے ہیں۔

تیسرا دور 1050ء سے 1800ء تک کا ہے جس میں ارموی ابہری، کاتبی، تفتازانی، عضدالدین ایجی، اور دوانی پیدا ہوئے۔

اور چوتھا دور یعنی موجودہ دور دراصل یورپ کے فلسفے کا دور ہے جس کی تقلید مصر وغیرہ میں جاری ہے۔

2.5 نمونے کے امتحانی سوالات

درجہ ذیل سوالات کے جواب تیس سطروں میں لکھئے۔

1. مسلم فلسفہ کے مباحث کن کن موضوعات کے گرد گھومتے رہے؟ مفصل نوٹ لکھیں۔
2. ذات باری سے متعلق مسلم فلاسفہ کے خیالات کس قسم کے تھے؟ وضاحت کیجیے،

حسب ذیل سوالات کے جواب پندرہ سطروں میں لکھئے۔

1. الکندی اور ابن سینا نے خدا کی ذات کے بارے میں کیا کہا ہے؟ اس پر روشنی ڈالیے،
2. امام غزالی کا ردّعمل فلسفیوں کے تصورات خدا پر کیا تھا؟ بحث کیجیے،
3. روح اور عقل کے بارے میں مسلم فلاسفہ کی آراء کی تھیں؟ تفصیل سے بیان کیجیے،
4. کائنات کی تخلیق اور افلاک کے بارے میں مسلم فلسفیوں نے کیا کہا ہے؟ تفصیل سے بیان کیجیے،

2.6 فرہنگ الفاظ

1 محیط کل: ہر پہلو کا احاطہ کرنے والے

2 حشر ونشر: مرنے کے بعد دوبارہ زندہ ہونا اور پھر خدا کے دربار میں پہونچ جانا

3 اتصال: مل جانا

4 حقیت ازلیہ: ہمیشہ رہنے والی ذات

5. مرئی: جس کو دیکھا جا سکے
6. تنزلات: نازل ہونے والی حقیقتیں
7. تعینات: مختلف شکلوں میں ظہور کرنے والی حقیقتیں
8. مصنوع: پیدا کی گئی چیز
9. ایقان: یقین
10. حیتی: زندگی سے متعلق
11. استعداد: قوت
12. اسرار: راز
13. عقوبت: بدلہ
14. ایقان بخش: یقین پیدا کرنے والی
15. فروغ: ترقی
16. متشابہات: قرآن مجید کی وہ آیتیں جن کے ایک سے زیادہ معانی ہو سکتے ہیں اور جن پر ایمان لانا چاہیے اور بحث نہیں کرنا چاہیے

2.7 مطالعے کے لیے معاون کتابیں

1. حکمائے اسلام: مولانا عبد السلام ندوی، حصہ اول
2. An Introduction to Epistemoloyg, Ilmul Kalam and Muslim Philopshy: Prof. Hamid Naseem Rafiabadi
3. قاضی قیصر الاسلام: فلسفے کے بنیادی مسائل

اکائی 3: مشہور مسلم فلاسفہ

اکائی کے اجزاء

3.1 مقصد

اس اکائی کو پڑھنے کے بعد طلبہ کو مسلم فلسفے سے متعلق اہم شخصیات کے بارے میں معلومات حاصل ہو جائیں گی، اور مختلف فلسفیوں کے فلسفیانہ کارناموں کی جانکاری مل جائے گی۔

3.2 تمہید

اس اکائی میں ان چنیدہ مسلم فلاسفہ کا تعارف سامنے لایا جائے گا جنھوں نے مسلم فلسفے کے ارتقاء میں نمایاں رول ادا کیا ہے۔ مسلم فلسفہ کے مختلف رنگ و روپ اور شکل و صورت کو نمایاں کرنے والے فلاسفہ کے کارناموں کی اہمیت کو تقابلی انداز میں سمجھنے کے لیے ان میں سے ہر ایک پر الگ الگ بات کرنے کی ضرورت ہے۔

3.3 مسلم فلسفہ کا ایک مختصر تعارف

مسلم فلسفہ کو بعض لوگ اسلامی فلسفہ کہتے ہیں۔ بعض لوگ عرب فلسفہ اور اکثر لوگ مسلم فلسفہ۔ مثلاً حسین نصر نے اسلامی فلسفے کے نام سے کتاب لکھی ہے۔ اسی طرح ٹ۔ ج۔ دو بوئر وغیرہ بھی اس کو اسلامی فلسفہ ہی کہنے پر مصر ہیں۔ جبکہ ایم۔ ایم۔ شریف اور ابراہیم مدکور وغیرہ اس کو مسلم فلسفہ کہنے پر اصرار کرتے ہیں۔ غرض جو فلسفہ کا آغاز، ارتقاء اور اس کے مباحث کا ظہور تاریخ فکر انسانی میں ہوا، وہ ایک خاص نہج پر جاری وساری رہا۔ اس لیے اس میں اسلامی تعلیمات کے اثرات کو صاف طور پر دیکھا جاسکتا ہے۔ مگر چونکہ علم الکلام جس کا آغاز وارتقاء اسلامی تعلیمات کے تناظر میں ہوا ہے۔ اس کے مقابلے میں اگر گہرائی سے دیکھا جائے تو مسلم فلسفہ کا پورا ارتقاء یونانی فلسفے کے زیر اثر ہوا ہے۔ اس لیے اس کے اوپر یونانی فکر وفلسفے کا نمایاں اثر جگہ جگہ نظر آتا ہے۔ نہ صرف افلاطون اور ارسطو کا بلکہ فلاطینوس اور نوافلاطون کے نظریات وخیالات کا نمایاں اثر صاف دکھتا ہے۔ چاہے ذات باری کا مسئلہ ہو، یا روح، عقول اور نفوس کے مباحث۔ چونکہ یونانی کتابوں کا ترجمہ عربی زبان میں ہوا۔ اس لیے عربی زبان اور تہذیب وثقافت کے اثرات بھی اس فلسفے کی نوک و پلک کو سنوارنے میں بڑے ممد ومعاون ثابت ہوئے۔ اس طرح چاہے اس کو ہم اسلامی کہیں، عرب یا مسلم، یہ حقیقت اپنی جگہ پر ہے کہ ایک خاص قسم کے خیالات افکار اور نظریات کا حامل فلسفہ پہلی بار ان تمام عناصر کی آمیزش سے تیار ہو کر سامنے آیا۔

اس فلسفے کے ارتقاء کے کئی ادوار گزرے ہیں۔ مثلاً قرآن وحدیث کی روشنی میں فکر، تفقہ، تدبر، تعقل، حکمت اور علم کے مباحث سے اس کا آغاز ہوتا ہے۔ اس کے بعد جبریہ، قدریہ، مرجۂ، اور خوارج کے متکلمانہ مسائل سے اس فکر کا سابقہ پیش آتا ہے۔ اس کے بعد تیسرے مرحلے میں جب یونانی کتابوں کا ترجمہ عربی زبان میں ہوجاتا ہے تو نئے مباحث سامنے آتے ہیں۔ مثلاً واجب الوجود، ممکن الوجود، ممتنع الوجود، عقول، نفوس اور روح کے مسائل وغیرہ۔ پھر فلسفے کی ترجمہ شدہ کتابوں پر تشریح اور توضیح کا عمل شروع ہوجاتا ہے۔ جہاں بہت سارے مسلم فلاسفہ اور حکماء کی کاوشیں بڑی کارآمد نظر آتی ہیں۔ اور یونانی فلسفے کی کایا پلٹ ہوجاتی ہے۔ اور بعض ایسے مسائل کا اضافہ یونانی فلسفے کے موضوعات میں ہوجاتا ہے۔ جو اس سے پہلے موجود نہ تھے۔ عقول کی تعداد سات سے نو تک بڑھانا، سلسلہ اسباب کو خدا کے علت العلل والے تصور پر ختم کرنا۔ اسی طرح معجزہ، اور علت ومعلول کے مباحث میں ایک نئی جہت پیدا کرنا۔ اس طرح کے بہت سارے امور سامنے آتے ہیں۔ اس کے بعد یونانی فلسفے پر تنقید کا آغاز ہوجاتا ہے۔ جو دراصل امام غزالیؒ کے ہاتھوں انجام پاتا ہے اور پھر یہی عمل امام ابن تیمیہؒ کے ہاتھوں تکمیل تک پہنچتا ہے۔ جس کو میں فلسفے کو اسلامیانے کا عمل کہتا ہوں۔

الکندی دراصل ایک لحاظ سے معتزلہ اور اشاعرہ کے بعد وہ پہلا مسلم فلسفی ہے جس نے فلسفے کو باقاعدہ اسلامی دنیا میں منظم انداز سے متعارف کرایا اور فلسفے کے موضوع پر بہت اہم تصنیفات لکھیں۔ وہ پہلا عرب فلسفی بھی تھا جس نے فلسفے اور مذہب کے درمیان تطبیق دینے کی کوشش بھی کی۔ اور فلسفے اور مذہب دونوں کو ''الواحد الحق'' کی تلاش کا ذریعہ قرار دیا۔ اس طرح سے مسلم فلاسفہ کے لیے ایک راہ ہموار کی گئی۔ اور اس سے آگے بڑی تیز رفتاری کے ساتھ فلسفے کا سفر شروع ہوا۔ جس کی برق رفتاری کو اگر امام غزالیؒ اور ابن تیمیہؒ اپنی تنقید سے متاثر نہ کرتے تو یہ سفر مشرق میں بدستور جاری وساری رہتا۔ مگر مغرب میں ابن رشد کے ظہور سے اس فلسفے کا سلسلہ جاری وساری رہا اور پھر اخوان الصفاء اور دوسرے ذرائع سے اس فلسفے نے صوفیاء اور باطنی سلسلوں میں اپنا ایک مستقل مقام حاصل کیا۔

3.4 الکندی

کندی کی پیدائش: ابو یعقوب ابن اسحاق الکندی عرب نسل سے تھا اور اپنے بہت سے ہم عصروں سے جو غیر عرب تھے امتیاز کے لیے حکیم عرب یا فیلسوف عرب کہلاتا تھا۔ وہ اپنا نسب قدیم شاہانِ کندہ سے ملاتا تھا۔ الکندی کا باپ ابو اسحاق بن الصباح خلیفہ مہدی اور ہارون رشید کے زمانے میں کوفہ کا امیر تھا۔ بعض لوگوں نے الکندی کا سال وفات 258ھ اور بعض نے 260ھ لکھا ہے۔ مگر ان تواریخ پر بھی پورا اتفاق نہیں ہے اور بقول عبدالسلام ندوی مرحوم "تاریخی تصریحات سے تو کندی کا سالِ ولادت اور سالِ وفات متعین نہیں کیا جا سکتا۔ تاہم اتنا صحیح طور پر معلوم ہے کہ وہ ماموں کے زمانے میں موجود تھا۔ اور متوکل کی وفات کے زمانے تک زندہ رہا"۔

تعلیم: الکندی نے تعلیم کچھ دن بصرے میں حاصل کی اور اس کے بعد بغداد کے بڑے بڑے مراکز سے حاصل کی۔ دو بوئیر کے نزدیک اس تعلیم کے زیر اثر وہ ایرانی تمدن اور یونانی حکمت کی قدر بہ نسبت اسلام کے زیادہ کرنے لگا۔ وہ یہاں تک کہتا تھا کہ جنوبی عرب کے قبائل کا مورثِ اعلیٰ قحطان یونانی کا بھائی تھا جس کی نسل سے اہل یونان پیدا ہوئے۔

ابن ابی اصیبعہ کے مطابق الکندی کے پردادا اشعث بن قیس رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک صحابی تھے۔

کندی کا تعلق کندہ کے قبیلہ سے تھا جو عرب کا ایک قبیلہ ہے۔ اخبار الحکماء قفطی میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ یعقوب کندی یونانی، فارسی، ہندی اور سریانی زبانوں پر عبور رکھتا تھا۔ اس نے فلسفے کی بہت سی اہم کتابوں کا ترجمہ بھی کیا ہے۔ وہ اپنی علمی برتری کی وجہ سے ماموں رشید کا مقرب بن گیا تھا۔ بقول ابن جلجل کندی کی کتابیں مختلف علوم مثلاً فلسفہ و منطق، سیاسیات و علم اخلاق موسیقی و فلکیات، نجوم اور ہندسہ، علم کرویات، ریاضیات وغیرہ پر مشتمل ہیں۔

کندی کا فلسفہ اس کے اپنے ہم عصروں کی طرح فلسفہ فطرت اور ریاضیات پر مشتمل ہے۔ جس میں نو افلاطونی اور نو فیثا غورثی نظریات باہم یکجا نظر آتے ہیں۔ کندی نے علم طب میں مرکب ادویات کے نظریوں میں بھی ریاضی کے نکتوں سے کام لیا ہے۔

کندی کے خیال میں کائنات خدا کی تخلیق ہے۔ مگر خدا اپنے تنزلات اور تعینات کی صورت میں اپنی توانائیوں اور قدرت کاملہ کو اس کائنات میں متعدد مابینی فعلیتوں کے واسطوں سے منتقل کرتا ہے۔ ہر ایک اعلیٰ وجود اپنے سے ادنیٰ وجود کی علت ہوتا ہے۔ اور علت معلول پر اثر انداز تو ہوتی ہے۔ لیکن اس معلول سے متاثر نہیں ہوتی۔ کائنات کے تمام وقوعات میں ایک اعلیٰ صورت حال کا ہمیشہ نفوذ رہتا ہے۔

کندی خدا کی وحدت اور عدل پر زور دیتا ہے۔ وہ اس نظریہ کا قائل نہ تھا کہ علم کا تنہا ذریعہ عقل ہے۔ اور اس کے سواء کسی ذریعے کی ضرورت نہیں بلکہ وہ نبوت پر ایمان رکھتا تھا البتہ اس عقیدے کو وہ عقل سے ہم آہنگ کرنے کی کوشش کرتا تھا۔ کندی نے مذاہب عالم میں اس مشترک عقیدے کو پایا کہ دنیا ایک قدیم واحد علت سے وجود میں آئی ہے۔ اس علت کا ادراک تفصیل کے ساتھ ہمارا علم نہیں کر سکتا۔ لیکن اہل نظر اسے ربانی مانتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے انھیں اس کی ہدایت کی ہے۔ اور پیغمبر بھی بھیجے ہیں جو مومنوں کے لیے دائمی راحت کا وعدہ اور کافروں کے لیے عذاب الیم کی وعید لے کر آئے ہیں۔

کندی کے نزدیک دنیا خدا کی تخلیق تو ہے لیکن پیدائش کے فعل میں خدا اور عالم کے درمیان اوپر سے نیچے تک بہت سارے واسطے

ہیں۔ ہر اعلیٰ چیز اپنے سے ادنیٰ چیز کی علت ہے۔ لیکن کوئی معلول اس چیز پر اثر نہیں ڈال سکتا جو سلسلہ وجود میں اس سے اوپر ہے۔

کندی ارسطو کی تصنیف ''الٰہیات'' کو بڑی قدر کی نگاہ سے دیکھتا تھا۔ کندی کہتا ہے کہ استعدادوں یا روح میں عقل کے چار مدارج ہیں جن میں سے تین مدارج تو عملاً اور لازماً روح انسانی میں موجود ہوتے ہیں۔ لیکن ایک خارج سے داخل ہوتا ہے۔ اور یہ روح سے آزاد ہے۔ اول الذکر تین مدارج میں سے ایک مخفی یا بالقوۃ ہے جیسے فن تحریر کا علم اس شخص کے ذہن میں جو لکھنا سیکھ چکا ہے مخفی ہوتا ہے۔ دوسرا فعلی ہے جیسے جب کاتب لکھنا چاہتا ہے تو وہ اس مخفی حالت علم کو عمل میں لاتا ہے۔ تیسرا درجہ عمل تحریر میں درحقیقت داخل ہوتا ہے۔ جہاں علم، جواب فعلیت کی صورت اختیار کر چکا ہے، فعل کی رہبری اور رہنمائی کرتا ہے۔ استعداد خارجی عقل فعل ہے جو خدا کی جانب سے بہ صورت تنویر آتی ہے اور جو اگر چہ جسم کی استعدادوں پر عمل کرتی ہے مگر جسم سے آزاد ہوتی ہے۔ کیونکہ اس کا علم ان ادراکات پر مبنی نہیں ہوتا جو حواس کے ذریعہ حاصل ہوتے ہیں۔ اس کے بعد وہ کہتا ہے کہ انسان میں ایک روح حیوانی ہوتی ہے۔ اور ادنیٰ مخلوق میں بھی پائی جاتی ہے۔ لیکن اس کے علاوہ نفس ناطقہ یا روح بھی ہوتی ہے۔ جو براہ راست خدا کی جانب سے آتی ہے اور لافانی ہے۔ کیونکہ یہ جسم کے تابع نہیں۔

کندی کہتا ہے کہ عقل ہی سرچشمہ علم ہے اور منبع ہدایت بھی۔ اس لیے عقل اور الہام میں کوئی اختلاف ممکن نہیں۔ اس کا کہنا ہے کہ روح غیر فانی ہے اور یہ دنیائے عقول سے دنیائے اجسام میں نزول کرتی ہے اور اسی بنا پر ہمہ وقت اپنے اصل وطن کی طرف لوٹ جانے کے لیے مضطرب رہتی ہے۔ کندی اس عقل کو ''عقل مستفاد'' کا نام دیتا ہے جو عقل فعال کے ذریعے سے عمل کرتی ہے''۔ کندی اس بات کا قائل ہے کہ خدا نے صرف ایک ہی چیز پیدا کی ہے یعنی عقل اول اور یہ کائنات عقل دہم کی تخلیق ہے۔

اگر چہ یہ بات صحیح ہے کہ الکندی ان تمام امور پر بہت ابتدائی انداز میں بحث کرتا ہے مگر وہی وہ پہلا مفکر ہے جس نے عربی فکر کو تفکر کا ایک نیا موڑ عطا کیا۔ شہرستانی نے فلاسفہ اسلام کی جو طویل فہرست دی ہے اس میں الکندی کو پہلے نمبر پر رکھا ہے۔ الکندی کو اسی لیے پہلا عرب فلسفی اور مسلمان فلسفی کے نام سے بھی یاد کیا جاتا ہے، جو ارسطاطالیس کے نقش قدم پر چلا۔ حالانکہ یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ الکندی اس کی کورانہ تقلید نہیں کرتا تھا۔ اکثر مسائل فلسفہ میں اس کی اپنی مستقل آراء ہیں۔ وہ ایک عظیم عبقری تھا جسے متعدد علوم جیسے منطق، فلسفہ، حساب، ہندسہ، ہیئت، موسیقی وغیرہ پر اعلیٰ پیمانے کی دست گاہ حاصل تھی۔ اس کے ساتھ وہ ایک کثیر التصانیف مصنف بھی تھا جس نے تقریباً دو سو چھوٹی بڑی کتابیں لکھی ہیں۔ بدقسمتی سے ان کا بڑا حصہ ضائع ہو گیا ہے۔

مامون کے زمانے سے چوتھی صدی ہجری کے آغاز تک تمام مسلمانوں میں اس کی تصنیفات رائج تھیں اور ارسطو کی تصنیفات کے ہم پلہ خیال کی جاتی تھیں۔ اس نے ترجمہ کے سلسلے میں سب سے بڑا کام یہ کیا کہ اصل کتاب میں جو مشکلات اور پیچیدگیاں تھیں ان کو دور کر دیا۔ مامون نے اس کو خاص طور پر ارسطو کی کتابوں کے ترجمہ پر مامور کیا تھا۔ بعض لوگوں نے ان کے ابتداء میں یہودی ہونے کا جو ذکر کیا ہے وہ سراسر غلط اور لغو ہے۔ وہ مسلمان تھے اور بصرہ کے شریف النسل باشندے تھے۔ بلکہ ان کے اسلاف کا سلسلہ بعض صحابہ کرام رضی اللہ عنہم (اشعث بن قیس) سے بھی ملتا ہے۔ کندی کی تالیفات کے مطالعے سے واضح ہوتا ہے کہ اس نے دینی مسائل سے کم تعارض کیا ہے اور زیادہ بحث واجب الوجود کے موضوع پر کی ہے۔

معلومات کی جانچ:

1. الکندی کے بارے میں آپ کیا جانتے ہیں؟
2. الکندی سے پہلے کس طرح کا اسلامی فکر موجود تھا؟
3. الکندی کے فلسفیانہ خیالات کے بارے میں مختصراً اپنے تاثرات لکھیے۔

3.5 فارابی

ان کا پورا نام ابونصر محمد اوزلغ بن طرخان تھا (عیون الانباء حصہ اول ص: 311)۔ بعض لوگوں نے ان کا نام ابونصر محمد بن طرفان بن اوزلغ فارابی لکھا ہے۔ اور اسی طرح ان کا نام لوگوں نے ابونصر محمد بن محمد بن اوزلغ بن طرخان بھی لکھا ہے۔ وہ دراصل ایرانی نسل کا تھا۔ لیکن 259ھ میں ترکستان کے ایک شہر فاراب میں پیدا ہوا۔ اس لیے اس کا شمار ترکون میں کیا جاتا ہے۔ اور اس کے آبا واجداد میں اوزلغ او طرخان کے نام بھی ترکی ہیں۔ آبائی پیشہ سپہگری تھا اور اس کا باپ فوج کا سپہ سالار تھا۔ اگرچہ فارابی کے سنہ ولادت صحیح طرح سے معلوم نہیں۔ لیکن عام تذکرہ نویس اس پر متفق ہیں کہ اس نے 339ھ میں وفات پائی اور ابن خلکان نے لکھا ہے کہ وفات کے وقت اس کی عمر تقریباً اسی سال کی تھی۔ اس لحاظ سے اس کا سنہ ولادت 259ھ مقرر کیا گیا ہے۔

فاراب دراصل سرزمین خراسان میں ترکوں کا ایک شہر ہے۔ اور فاراب ترکستان کی نہر سیحون پر واقع ہے۔ فارابی کی پیدائش کے تھوڑے عرصے بعد فارابی کو لیکر ان کے والد بغداد منتقل ہوگئے۔ وہاں انھوں نے عربی زبان وقواعد شیخ ابوبکر محمد بن سہل سے پڑھا۔ جنھیں ابن السراج کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ حکمت وفلسفہ یوحنا بن حیلان اور ابوبشر متی بن یونس سے حاصل کیا۔ اور دیگر اساتذہ وشیوخ سے مختلف علوم ومعرفت کے درس لئے۔ 329ھ میں دیلمی توزون نے بغداد پر حملہ کیا اور عباسی خلیفہ متقی باللہ کو قتل کر دیا۔ بغداد فتنہ وفساد، غارت گری اور لوٹ مار کا شکار ہوگیا۔ ہر طرف افراتفری اور ہنگامہ بپا تھا۔ فارابی سکون کی تلاش میں 330ھ میں دمشق روانہ ہوا۔ اور کچھ ہی مدت کے بعد شمالی شہر حلب چلا گیا اور وہاں کے فرمانروا سیف الدولہ کے دربار سے وابستہ ہوگیا۔ 337ھ۔ 338ھ میں مصر کا ایک مختصر مدت کے لیے سفر کیا پھر حلب واپس آ گیا۔ 339ھ میں سیف الدولہ نے دمشق کا سفر کیا تو فارابی کو اپنے ہمراہ لے گیا۔ دمشق میں ہی ماہ رجب 339ء بمطابق 950ء میں اس کا انتقال ہوا۔ اور دمشق کے تاریخی مقبرہ "الباب الصغیر" میں ان کو دفن کیا گیا۔ (اجتباء ندوی، ص: 89)

جب فارابی علوم عقلیہ کی طرف متوجہ ہوا تو پورے انہماک سے اس شغل میں مصروف رہا۔ کہتے ہیں کہ فارابی کو علوم عقلیہ کی طرف اس طرح رغبت ہوئی کہ ایک شخص نے اس کے پاس ارسطو کی بہت سی کتابیں امانت کے طور پر رکھ دیں۔ فارابی نے ان کو دیکھا تو وہ اس کو بہت پسند آئیں اور اس نے پابندی کے ساتھ ان کا مطالعہ کیا۔ یہاں تک کہ وہ ان کے مطالب کو اچھی طرح سمجھ گیا۔ اور پورا فلسفی ہوگیا۔ کہا جاتا ہے کہ فارابی ابتداء میں دمشق کے ایک باغ کا محافظ تھا۔ کیونکہ وہ معاشی اعتبار سے کمزور تھا۔ مگر فلاسفہ کے نظریات کا مطالعہ کرنے کا اس کو بہت شوق تھا۔ اس لیے مطالعہ کے لیے وہ شب بیداری بھی کرتا رہا۔ یہاں تک کہ دربان کی قندیل سے کام لیا۔ یہی حال ایک زمانہ تک رہا۔ ابونصر فارابی خود کہتا ہے کہ اس نے یوحنا بن حیلان سے کتاب البرہان کے آخر تک تعلیم حاصل کی۔ اس طرح منطق ان سے حاصل کی۔ جس

نے ان پر منطق کے اسرار و رموز کھولے۔

فارابی نے بہت ساری زبانیں سیکھیں۔بعض مورخین نے ذکر کیا ہے کہ اسے 70 زبانیں آتی تھیں ان میں سے ایک یونانی زبان بھی تھی وہ اپنے زمانے میں موسیقی کا سب سے بڑا عالم اور ماہر تھا۔اس فن میں اس کا کوئی نظیر اور ہمسر نہیں تھا۔اس کے بارے میں عجیب وغریب واقعات بیان کئے گئے ہیں۔وہ جب چاہتا لوگوں کو ہنسا دیتا اور جب چاہتا رلا دیتا تھا۔ایک واقعہ بیان کیا جاتا ہے کہ ایک بار وہ حلب آیا لوگوں نے فرمائش کی کہ کوئی نغمہ سنائے۔اس نے نغمہ شروع کیا پہلے ہنسایا پھر رلایا۔اس کے بعد ایسا نغمہ چھیڑا جس کو سن کر پورا مجمع سو گیا۔وہ سب کو سوتا ہوا چھوڑ کر حلب سے روانہ ہو گیا۔

فارابی نے نہ صرف ارسطو کے فلسفے کی تصنیفات کے ترجمے اور تشریحیں لکھیں بلکہ اس نے اس کے فلسفہ پر اضافہ کیا ہے۔اس نے منطق ،طبیعیات،فلسفہ،سیاسیات حساب اور موسیقی پر متعدد کتابیں لکھی ہیں۔اور الٰہیات پر طبیعات کی روشنی میں بحث کی ہے۔فلسفیانہ مسائل پر اس قدر لکھا کہ دنیا نے اسے ارسطوئے ثانی اور امام الفلاسفہ کا خطاب دے دیا۔

الفارابی نو افلاطونی انداز سے اور اسلامی عقائد کا کسی قدر لحاظ کرتے ہوئے وہ افلاطون اور ارسطو کے فلسفے میں مطابقت کی کوشش کرتا ہے۔اس کو جس چیز کی ضرورت ہے وہ تنقید فارق نہیں ہے بلکہ مکمل تصور کائنات ہے۔اس ضرورت کے پورا کرنے کے لیے جس میں علمی رنگ سے مذہبی رنگ زیادہ ہے وہ فلسفیانہ اختلافات کو نظر انداز کرتا ہے وہ کہتا ہے کہ ارسطو اور افلاطون میں صرف انداز بیان کا اور عملی طرز زندگی کا فرق ہے۔ان کی حکمت ایک ہی ہے۔وہ فلسفے کے امام یعنی صاحب الامر ہیں او چونکہ وہ دونوں آزاد اور خلاق ذہن رکھتے تھے اس لیے فارابی کے نزدیک وہ بات جس پر وہ دونوں متفق ہوں تمام جماعتِ اسلامی کے ان کے عقائد سے زیادہ وقعت رکھتی ہے۔جو محض کورانہ تقلید پر مبنی ہے۔

فارابی صفائے قلب کو تمام فلسفیانہ غور وفکر کی بنیاد اور ثمرہ سمجھتا تھا۔وہ ہندسہ اور منطق کو صحیح علوم اور عقلی علم کے سلسلے میں استعمال کرنے اور ان کو معاون بنانے کی وکالت کرتا تھا کیونکہ ان کی مہارت سے قوتِ حکم کی تربیت ہوتی ہے۔لیکن فارابی کا اصل شوق منطق مابعد الطبیعیات اور اصولِ طبیعیات میں پوشیدہ تھا۔فلسفہ اس کے نزدیک حقیقت اشیاء کا علم تھا۔کیونکہ یہی ایک جامع علم تھا جو دنیا کی ہم آہنگ تصویر پیش کرتا ہے۔

منطق کے فن میں فارابی بقول قاضی ساعد دیگر فلاسفہ سے کہیں آگے بڑھ گیا تھا۔فارابی نے اس فن کے ابہامات کو دور کیا اور تشریح وتحقیق کے ذریعے اس کے طریقوں کو آسان بنا دیا۔

فارابی نے منطق کو دو حصوں میں تقسیم کیا تصور اور تصدیق ،تصور میں تمام افکار اور تعریفات داخل ہیں اور تصدیق میں استدلال اور رائے شامل ہے۔تصور میں صدق و کذب کا اطلاق نہیں ہوتا۔

مختصراً نظریہ تصدیق کو اس طرح بیان کیا جا سکتا ہے کہ اس میں شے معلوم کے ذریعے انسان کا ذہن شے مجہول یا شے مشکوک کی جانب منتقل ہوتا ہے۔فارابی کے مابعد الطبیعیات کی اس کے منطق کی طرح بڑی اہمیت حاصل ہے۔وہ کہتا ہے کہ فلسفے کا مقصود عرفان ربانی

ہے لیکن یہ منزل آسان نہیں ہے۔ کیونکہ ہماری عقل محدود اور ذاتِ لم یزل لا متناہی ہے۔ اگر ایک مقدس و منزہ روح منفرد عناصر سے نجات پا لے تو اس ''ذات مطلقہ'' کا ادراک ممکن ہے۔

واجب الوجود علت سے بری، کامل، قدیم اور موجود اور کافی ہے۔ تغیر سے بری ہے۔ عقل مطلق اور خیر محض ہے خود ہی عالم ہے او رخود ہی معلوم ہے۔ اور اپنے حسن لازوال اور خیر بے مثال پر ایک ہی شیدا ہے۔ اس ذات کے وجود پر دلیل نہیں لائی جاسکتی ہے کیونکہ وہ خود تمام کی دلیل اور علت ہے۔ اور وجود اور حقیقت اس کے اندر ایک ہو جاتے ہیں۔ اس کے تصور میں یہ داخل ہے کہ وہ واحد ہے کیونکہ اگر دو اولی اور مطلق ذاتیں ہوتیں تو وہ کسی حد تک یکساں کسی حد تک مختلف ہوتیں۔ دونوں میں سے کوئی بسیط نہ رہتی سب سے اکمل ذات کو واحد ہونا چاہئے۔ اس اول، واحد، حقیقی وجود کو ہم خدا کہتے ہیں۔

غرض الفارابی متفقہ طور پر مسلمانوں کا سب سے بڑا فیلسوف اور دانشور قرار دیا گیا لوگوں نے اس کو ''معلم ثانی'' کا خطاب دیا جب کہ ارسطو کو ''معلم اول'' کے نام سے یاد کیا گیا۔ علامہ ابن خلدون نے فارابی کو مسلمان مفکرین میں سب سے بڑا اور مشہور دانشور کہا ہے۔ فارابی کے صحیح مقام و مرتبہ کا اندازہ اس وقت ہوتا ہے جب ہم دیکھتے ہیں کہ فکر اسلامی کا کوئی ایسا نظریہ نہیں ہے کہ جس کی اصل اور بنیاد فارابی کی کتابوں اور افکار و خیالات میں نہ پائی جاتی ہو۔

بعض نظریات جسے اس نے منتقل کیا اسے اس نے ارسطو کے خیالات سمجھے حالانکہ دراصل وہ افلاطون یا فلوطین کے تھے۔ امام غزالیؒ نے فارابی کو صرف مترجم قرار دیا ہے۔ ابن طفیل نے کہا ہے کہ وہ شدید قسم کے شک و تناقض کا شکار تھا۔ ابن رشد کا کہنا تھا کہ فارابی نے یونانیوں سے واہیات باتیں نقل کیں یا ان کی جانب منسوب کر دی ہیں۔ مگر بعد میں ابن رشد نے فارابی کو معذور قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ جن لوگوں نے یونانی خیالات کا عربی میں ترجمہ کیا انھوں نے غلطیاں کیں اور ان کی وجہ سے فارابی بہت سی گمراہیوں میں مبتلا ہو گیا۔ چنانچہ ابونصر فارابی کے بیشتر خیالات وافکار یونانی سرچشمہ فکر سے ماخوذ ہیں اور ان کی شرح و وضاحت اس نے خود کی ہے۔ اور چونکہ وہ مسلمان تھا اور مسلمان ملکوں اور حکومتوں کے زیر سایہ زندگی گزاری تھی اس نے ان تمام افکار و نظریات سے استفادہ کیا۔ اس نے دنیا، مادہ، نفس، قلب و دماغ، فکر، ارادہ، واختیار، خوش نصیبی یا تقدیر، عدل و انصاف، دین، وحی، فرشتے اور مثالی ہستی سے متعلق بڑی تفصیل سے لکھا ہے۔ اس نے افلاطون کی طرح مثالی بستی کا خواب دیکھا۔ مگر اس کی خیالی بستی افلاطون کی مثالی بستی سے الگ ہے۔ اور اس کا سربراہ بھی افلاطون کی مثالی بستی سے الگ ہے۔ فارابی کی نظر اس مثالی معاشرہ کے ارد گرد گھومتی ہے جو جزیرہ عرب کے مقدس شہر مدینہ منورہ میں مسلمانوں نے اپنے محبوب پیغمبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی قیادت میں قائم کیا گیا اور خلفائے راشدین نے اسے مزید استحکام و تنظیم عطا کر کے رہتی دنیا تک کے لیے روشن مثال کی شکل دے دی تھی۔

معلومات کی جانچ

1. الفارابی کی ابتدائی زندگی کے بارے میں آپ کیا جانتے ہیں؟
2. الفارابی کے علمی اور فلسفیانہ کارناموں پر نوٹ لکھئے؟
3. الفارابی کے فلسفیانہ خیالات پر مختصر نوٹ لکھو؟

3.6 ابن سینا

ابوعلی حسین بن عبداللہ بن حسن بن علی سینا۔ابن سینا کا پورا نام ہے۔اس طرح اس کا نام حسین ہے۔ابوعلی کنیت ہے، باپ کا نام عبد اللہ ہے۔شیخ کا باپ بلخ کا رہنے والا تھا اور سرکاری ملازم یا عہدہ دار تھا۔لیکن نوح بن منصور سامانی کے عہد حکومت میں بخارا چلا آیا۔اور بخارا کے ایک بڑے گاؤں خرمتین میں سرکاری خدمات ادا کرنے لگا اسی گاؤں کے نزدیک ایک دوسرا گاؤں تھا جس کو افشنہ کہتے تھے۔اس نے اس گاؤں کی ایک عورت جس کا نام ستارہ تھا سے شادی کرنے کے بعد مستقل طور پر یہی اقامت اختیار کی۔اور شیخ ابوعلی سینا اسی گاؤں میں صفر 370ھ میں پیدا ہوا۔

چند دنوں کے بعد شیخ کا پورا خاندان بخارا ہی منتقل ہو کر چلا آیا اور شیخ کی تعلیم و تربیت کا سلسلہ یہی شروع ہوا۔جس کی ابتداء قرآن مجید اور علم ادب سے ہوئی۔اور دس سال کی عمر تک پہنچتے پہنچتے شیخ نے قرآن مجید اور علم ادب کا بڑا حصہ ازبر کرلیا۔

چنانچہ شیخ کا باپ اسماعیلی فرقے میں داخل ہو گیا تھا اور اگر چہ ابن سینا ابھی تک فلسفے اور منطق کے مباحث سے ناآشنا تھا مگر وہ اکثر اپنے باپ سے نفس اور عقل کا ذکر سن چکا تھا۔شیخ خود کہتا ہے:''والد نے مصری داعیوں کی تحریک پر لبیک کہا اور ان کا شمار اسماعیلیوں میں ہونے لگا۔ان سے انھوں نے نفس اور عقل پر وہ باتیں سنیں جن پر ان کا عقیدہ تھا۔بھائی بھی والد کے نقش قدم پر تھا۔یہ لوگ باہم مذاکرہ کرتے تھے میں سنا کرتا تھا ان کی گفتگو سمجھتا تو تھا مگر دل قبول نہ کرتا تھا انھوں نے مجھے بھی دعوت دینی شروع کی ان کی زبانوں پر فلسفہ، ہندسہ اور ہندوستانی حساب کا تذکرہ بار بار آتا تھا''۔

اس طرح شیخ ان کے علوم سے آشنا ہوئے اور اس نے سب سے پہلے ریاضی سے اس کی ابتداء کی۔اور اس کے بعد ایک سبزی فروش جس کا نام محمود مساح تھا کے پاس اس کو بھیجا گیا۔اس سے شیخ نے ہندوستان کے حساب اور جبر و مقابلہ کی تعلیم حاصل کرنا شروع کی۔ ریاضی کی تعلیم کے ساتھ ساتھ فقہ کی تعلیم شیخ نے اسماعیل زاہد سے حاصل کرنا شروع کی۔اسی اثناء میں ابوعبداللہ الناتلی جو فیلسوف کے لقب سے مشہور تھے، بخارا میں آئے، اور شیخ کے والد نے ان کو شیخ کی تعلیم کی غرض سے اپنے گھر میں ٹھہرایا۔اور شیخ نے ان سے منطق کی، پھر اوقلیدس کی، پھر مجسطی کی تعلیم حاصل کی۔

شیخ کی تعلیم سے فارغ ہونے کے بعد عبداللہ ناتلی شاہ مامون بن محمد کے دربار میں خوارزم چلے گئے اور شیخ نے طبعیات اور الٰہیات کی کتابیں خود پڑھنی شروع کیں۔اس کے بعد ان کے سامنے علم کے دروازے کھل گئے اور شیخ کو اب علم طب کا شوق پیدا ہوا۔اور اس فن کی کتابیں پڑھنا شروع کیا۔منطق طبیعیات اور ریاضیات کے علوم میں کمال حاصل کرنے کے بعد شیخ نے الٰہیات کی طرف توجہ کی۔اور کتاب ما بعد الطبیعیات کو پڑھا اور وہ ازبر ہوگئی۔پھر بھی سمجھ میں نہ آئی یہاں تک کہ اس سے مایوس ہو گیا۔اسی اثناء میں ایک دن عصر کے وقت کتب فروشوں کے بازار میں گیا تو دیکھا ایک دلال کے ہاتھوں ایک کتاب ہے جس کو وہ پکار پکار کر فروخت کرنا چاہتا تھا۔اس نے شیخ کے سامنے یہ کتاب پیش کی۔شیخ نے اس خیال سے کہ یہ ایک غیر مفید علم ہے، نہایت ناگواری سے انکار کر دیا۔اس نے کہا کہ ''اس کتاب کو خرید لو۔نہایت سستی ہے۔اس کا مالک اس کی قیمت کا محتاج ہے۔اور میں اس کو تین درہم پر فروخت کروں گا''۔شیخ نے کتاب خرید کر دیکھی تو کتاب ما بعد

الطبیعیہ کے اغراض پر ابونصر فارابی کی کتاب نکلی۔ گھر واپس آ کر اس کو فوراً پڑھنا شروع کیا۔ چونکہ یہ اس کو حفظ یاد ہوگئی اس لیے اس مرتبہ اس کے مطالب شیخ پر واضح ہوگئے اور وہ اس پر اس قدر مسرور ہوا کہ دوسرے دن اس کے شکرانے میں محتاجوں میں بہت کچھ صدقہ و خیرات کیا۔

ابن سینا نے 17-16 برس کی عمر میں فن طب اور مختلف علوم میں شہرت اور مہارت حاصل کر لی اور علاج معالجہ نیز طب کی تعلیم و تدریس کی خدمت انجام دینی شروع کر دی۔ اسی دوران بخارا کے حاکم نوح بن نصر سامانی ایک تکلیف دہ بیماری میں مبتلا ہوا اس کے خاص اطباء و حکماء بیماری کی تشخیص نہ کر سکے اور اس کے علاج سے مایوس ہو گئے۔ نوح سامانی نے ابن سینا کا علاج شروع کیا اور اس کے علاج سے شفایاب ہو گیا۔ نوح اس سے بہت خوش ہوا اور اس نے شاہی کتب خانہ میں داخل ہونے اور استفادہ کی اجازت دے دی۔ یہ کتب خانہ نادر اور قیمتی کتابوں سے مالا مال تھا ابن سینا نے اس عظیم کتب خانے سے بہت زیادہ نفع اٹھایا۔

نوح بن نصر کا انتقال 997ء میں ہوا۔ اور ابن سینا کو بخارا چھوڑنا پڑا۔ اس کے بعد جرجان، خوارزم اور داغستان کے علاقوں میں گھومتا رہا۔ مگر علمی و تعلیمی خدمات مطالعہ اور تصنیف و تالیف کا سلسلہ جاری رکھا۔ جرجان آ کر ابو محمد شیرازی کے مکان میں طلباء کی کلاسیں لینا شروع کیا اور اپنی شہرہ آفاق کتاب 'القانون' یہیں تصنیف کی۔ اس کتاب کو یورپ میں بڑی مقبولیت حاصل ہوئی اور صدیوں وہاں طبی علوم کے لیے نصابی کتاب کا کام کرتی رہی۔ ماہ رمضان 228ھ بمطابق جولائی 1037ء میں ابن سینا نے انتقال کیا۔

لما عظمت فلیس مصری واسعی   لما غلا ثمنی عدمت المشتری

''چونکہ میں بہت بڑا ہو گیا اس لیے کسی شہر میں مجھے ٹھہرانے کی گنجائش نہیں ہوتی، چونکہ میری قیمت گراں ہو گئی اس لیے مجھ کو اپنا خریدار نہیں ملتا تھا''۔

بقول عبدالسلام ندوی شیخ ابن سینا ابتداء ہی سے نہایت راسخ العقیدہ مسلمان تھا اور اپنی وفات تک راسخ العقیدہ رہا۔ اس کے باپ اور بھائی دونوں اسماعیلی تھے اور شیخ کو بھی اسی مذہب کی دعوت دیتے تھے لیکن وہ ان کے عقیدے اور ان کی دعوت سے بالکل متاثر نہیں ہوا۔ جس سے اس کے استقلال رائے، استقلال فکر اور استقلال ارادہ کا اندازہ ہوتا ہے۔ عقائد کے ساتھ عملی حیثیت سے بھی شیخ کی مذہبی حالت اچھی تھی تعلیم کے ابتدائی زمانے میں جب کوئی مشکل پیش آتا تو شیخ سیدھا جامع مسجد جاتا، نماز پڑھتا اور درگاہ خداوندی میں تضرع وزاری کرتا اس کا نتیجہ یہ ہوتا کہ یہ پیچیدہ مسئلہ حل ہو جاتا، وفات کا وقت آیا تو سب سے پہلے غسل کر کے جسمانی طہارت حاصل کی۔ اور پھر توبہ کر کے جو کچھ مال و دولت پاس تھا فقراء پر صدقہ کر دیا اور اپنے تمام غلام آزاد کر دیئے۔ اور تلاوت قرآن میں مشغول ہو گیا۔ شیخ نے کتاب الشفاء، کتاب النجاۃ، کتاب الہدایہ اور رسالہ حی بن یقظان وغیرہ تصنیف کیں، جرجان میں مختصر الاصغر منطق میں لکھی تھی جس کو بعد میں کتاب النجات کے اول میں شامل کر لیا۔

ابن سینا نے کلیات میں بہت حد تک فارابی کی پیروی کی ہے۔ ابن سینا کے مطابق کثرت کے وجود سے پہلے ہر چیز کا وجود خدا اور فرشتوں کے ذہن میں تھا، اس کے بعد یہ چیزیں مادے کی صورت کی حیثیت سے عالم کثرت میں نمودار ہوتی ہیں۔ اور پھر ذہن انسانی میں تصور بن کر وجود کلی حاصل کرتی ہیں۔ جس طرح ارسطو نے جوہر اول (جزئی) اور جوہر دوم (کلی) میں فرق کیا ہے اسی طرح ابن سینا تصور اول اور تصور دوم میں امتیاز کرتا ہے۔ اول الذکر کا تعلق اشیاء سے ہے اور آخر الذکر کا ہماری قوت خیال کی کیفیات سے۔ دراصل الٰہیات کے

خالص مذہبی مسائل سرے سے یونانیوں کے الٰہیات میں موجود ہی نہ تھے صرف ابن سینا نے ان کو الٰہیات میں شامل کیا۔ مثلاً حشر اجساد کے انکار کے متعلق فلاسفہ قدیم کا کوئی قول مذکور نہیں۔ اسی طرح قدماء فلاسفہ نے معجزات پر کوئی بحث نہیں کی۔ اس طرح معلوم ہوا کہ ابن رشد کے مطابق الٰہیات کے فن میں ابن سینا نے اس قدر اضافے کئے کہ اس کی شکل ہی بدل دی۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ یونانیوں کی الٰہیات بالکل ناقص تھی اور اس نقص کو متکلمین اسلام کی آراء کے ذریعے سے دور کیا گیا۔ اسی بات کا اعتراف ابن تیمیہؒ نے رد منطق میں جابجا کیا ہے۔ کیونکہ ابن تیمیہ کے مطابق الٰہیات میں ارسطو اور اس کے اصحاب کا کلام بہت کم ہے اور کم ہونے کے باوجود اس کا زیادہ تر حصہ غلط ہے۔ مگر ابن سینا نے اس کو لیا اور اس کے ساتھ متکلمین اسلام کے بہت سے اصول ملائے اور بعض باتیں شرعیں اصطلاحوں میں کیں۔ اور بعض باتیں باطنیوں کی بھی اس میں شامل کیں۔ اور ان تمام باتوں کا مقصد، بقول ابن تیمیہ اس سے فلاسفہ کے ایک گروہ جیسے ابن سینا وغیرہ نے جو اپنے سلف کے قول اور پیغمبروں کے اقوال میں تطبیق دینا چاہتے تھے اختلاف کیا۔

ابن سینا کو بہت مقبولیت حاصل ہوئی۔ اس کے قانون طب کی تیرھویں صدی سے سولہویں صدی تک مغرب میں بڑی قدر تھی۔ ایران میں بھی اس کا آج تک بڑا اثر پایا جاتا ہے۔ ابن سینا کا اثر عیسوی علم کلام میں بہت اہم تھا۔ دانتے نے اسے بقراط اور جالینوس کی صف میں جگہ دی ہے اور اس کا لگر کا قول ہے کہ ابن سینا طب میں جالینوس کا ہم پایہ اور فلسفے میں اس سے کہیں افضل ہے۔ ابن سینا نے پہلی مرتبہ فلسفہ و منطق کی تمام شاخوں کو باقاعدہ منظم و مرتب کر دیا۔ فلسفہ میں شیخ کی امتیازی خصوصیت یہ ہے کہ وہ فلسفہ اور اسلامی عقائد میں تطبیق دیتا ہے۔

شیخ ابن سینا نے ارسطو کے فلسفہ الٰہی کا بالکل ڈھانچہ بدل دیا۔ اور الٰہیات میں قدماء متکلمین کے ایسے اقوال شامل کر دیئے جن سے ارسطو یا حکمائے یونان بالکل ناواقف تھے۔ مثلاً فلسفہ الٰہی کا ایک مسئلہ ہے ''الواحد لا یصدر عنہ الا الواحد'' یعنی ایک چیز سے صرف ایک ہی چیز پیدا ہو سکتی ہے۔ لیکن یہ مسلہ صرف ابن سینا کی ایجاد ہے۔ جس کا اعتراف ابن رشد نے بھی کیا ہے۔

ابن سینا نے فارابی کی طرح ہر فعل کے لیے ایک فاعل کے ہونے کو ضروری قرار دیا اور اس طرح اثبات فاعل کا نظریہ سامنے لایا۔ اگر چہ پہلے فلسفیوں کا مسلک نہیں تھا یہاں انھوں نے فارابی کی طرح اپنے ہم مذہب متکلموں کی تقلید کی ہے اسطرح عقول عشرہ کے علت ومعلول ہونے کی جو ترتیب فلسفہ الٰہی میں مذکور ہے۔ وہ بالکل ابن سینا کی ایجاد ہے۔ کیونکہ بقول ابن رشد اس مسئلے سے پہلے حکماء ناواقف تھے۔

وجود نفس کے اثبات میں شیخ سے پہلے حکماء نے جو دلائل قائم کئے تھے وہ صرف منطقی تھے۔ شیخ نے تجربیات سے اس کو ثابت کیا اور یورپ کے مشہور فلسفی ڈیکارٹ نے بھی بعینہ اسی دلیل کو لے لیا۔ اسی طرح یہ بات کہ ہر جسم ہیولی اور صورت سے مرکب ہے تو اجرام سماویہ میں فلاسفہ کا مذہب نہیں بلکہ یہ بات صرف ابن سینا نے کہی ہے۔ چنانچہ اس کی وضاحت کرتے ہوئے ابن رشد کہتا ہے۔

''یہ طریقہ ابن سینا نے متکلمین سے لیا ہے کیونکہ متکلمین کے نزدیک ہر موجود یا تو ممکن ہے یا واجب اور انھوں نے یہ قاعدہ بنایا ہے کہ ممکن کے لیے ایک فاعل ضروری ہے اور چونکہ تمام عالم ممکن ہے اس لیے اس کے لیے ایک فاعل کا ہونا ضروری ہے۔ جو واجب الوجود ہو اشعریہ سے پہلے معتزلہ کا یہی اعتقاد تھا۔ یہ ایک عمدہ قول ہے اور اس میں کوئی غلطی نہیں ہے۔ البتہ یہ قاعدہ کہ تمام عالم ممکن ہے مشہور نہیں ہے۔

اس لیے ابن سینا نے اس قضیہ کو عام کرنا چاہا''۔

توحید کے متعلق بھی ابن سینا کا مسلک قدیم فلاسفہ سے الگ تھا اور ابن رشد ابن سینا کے طریقہ کو قدیم فلسفیوں کے طریقے سے بہتر قرار دیتا ہے۔

ابن تیمیہ ایک دوسری جگہ لکھتے ہیں کہ اگر چہ فلاسفہ کی بحثوں کا اکثر حصہ طبیعیات میں عمدہ ہے مگر وہ علم الٰہی کے بارے میں سخت جاہل ہیں۔ مگر ابن سینا نے مسلمانوں میں خاص طور سے معتزلہ اور رافضہ سے کچھ باتیں سیکھیں اور اپنی عقل سے اس پر کچھ ان سے حاصل کیا اور اس طرح اپنے سلف سے کچھ اخذ کیا اور سب کو جمع کر دیا اور اسطرح فلسفے میں ایسی بحثیں کیں جو پہلے سے چلی آ رہی تھیں۔ مثلاً نبوات، اسرار، آیات منامات، واجب الوجود، یہ سب مسئلے ارسطو اور اس کے پیرو کاروں کے ہاں نہیں ملتے ہیں اور ان کا ذکر بھی نہیں ہوتا تھا۔ اسی طرح ابن سینا اور اس کے پیروں نے قدیم فلاسفہ کے اقوال کے ایک حصہ سے اختلاف کیا۔ اور اس اضافے اور اختلاف سے شیخ کا مقصد حکمت اور شریعت میں تطبیق دینا تھا غرض الٰہیات میں ابن سینا کے بہت سے مباحث اور نبوت، معاد اور شرائع وغیرہ کے متعلق بحثیں مسلمانوں سے ماخوذ ہیں اور ان کو ابن سینا نے اسماعیلیوں سے لیا مگر بقول ابن تیمہ اسماعیلی بحر حال ارسطو وغیرہ کے مقابلے میں خدا کے تصور سے زیادہ واقف تھے لیکن اس کے ساتھ ابن سینا نے شریعت سے متعلق اسماعیلیوں کا پورا فلسفہ نہیں لیا۔ بلکہ شریعت کے ظاہری احکام کی وہ تاویلیں کرتے تھے ان کو بالکل چھوڑ دیا اور صرف شریعت کے نظری حصے کے متعلق ان کے مباحث اخذ کیے چنانچہ ابن تیمیہؒ لکھتے ہیں۔

''جب ان باطنیوں میں فلاسفہ مثلاً ابن سینا وغیرہ شامل ہوئے تو ان کو معلوم ہوا کہ یہ باطنی پیغمبروں کے متعلق جن تاویلوں کا دعویٰ کرتے ہیں ان میں بہت سے بداہۃً باطل ہیں اس لیے انھوں نے ان ملاحدہ اور مسلمانوں کے درمیان ایک متوسط مسلک اختیار کیا اور ظاہری شریعت کو قائم رکھا اور ان مسائل کی تاویل نہیں کی''۔

ابن سینا نے علمی احوال پر تصوف کو مرتب کیاؒ اور جو باتیں دور از کار نظر آئیں ان کو عقلی دلائل سے ثابت کیا۔ چنانچہ اشارات میں پہلے کلیات تصوف پر، پھر عرفاء کے درجات پر، پھر ان کے حالات پر مفصل بحث کی اور اس کے متعلق امام رازی لکھتے ہیں۔

''یہ بات اس کتاب کے تمام ابواب میں بزرگ ترین ہے کیونکہ اس نے علوم صوفیہ کی ترتیب ایسے طریقے پر کی کہ نہ اس سے پہلے اور نہ اس کے بعد کسی نے اس طریقہ پر کی''۔

شیخ نے ایک خاص رسالہ ''فعل انفعال'' پر لکھا۔ اور اس میں معجزات، کرامات، وحی، الہام وغیرہ موضوعات پر بحث کی اور تاثیر نفسانی کو ان کا سبب قرار دیا اگر چہ ابن تیمیہؒ کے نزدیک شیخ کی رائے مقبول نہیں ہے تاہم ابن سینا نے اپنی پوری قوت سے مذہب کے نظری حصے کو دلائل سے ثابت کرنے کی بھر کوشش کی۔

غرض ابن سینا نے فلسفہ اور منطق کو اس طرح سے منظم کیا کہ وہ مبتدی، منتہی اور متوسط سب کے لیے قابل فہم بن گئے۔ شیخ کے فلسفہ کی مخالفت بھی ہوئی جو چھٹی صدی ہجری تک برقرار رہی مگر پھر ابن سینا کا فلسفہ تمام عالم اسلام پر چھا گیا۔ امام رازی نے اس کے فلسفہ پر بڑی شدومد سے اعتراض کیا ہے۔ لیکن محقق طوسی نے اسی زور وشور سے ابن سینا کی تائید میں دلائل دیئے ہیں۔ بونیر کہتا ہے کہ ابن سینا کے فلسفہ کی

امتیازی خوبی یہ بھی ہے کہ وہ فلسفہ اور اسلامی عقائد میں تطبیق کی راہ نکالتا ہے۔ التہافہ میں ابن رشد کہتا ہے کہ کہ عقول عشرہ کے علت و معلول ہونے کی جو ترتیب فلسفۂ الٰہی میں موجود ہے وہ بھی دراصل ابن سینا ہی کی ایجاد ہے''۔

ابن سینا نے اگرچہ بہت ساری کتابیں لکھی ہیں مگر کتاب الشفاء کتاب النجاۃ اور القانون فی الطب اس کی مشہور ترین کتابیں ہیں۔ کتاب الشفاء دراصل منطق، طبیعیات، حساب اور الٰہیات کی 18 جلدوں پر مشتمل ایک دائرۃ المعارف ہے۔ کتاب النجاۃ دراصل کتاب الشفاء کا خلاصہ ہے۔ یہ خلاصہ ابن سینا نے اپنے بعض دوستوں کی خواہش پر کیا۔ اس کی کتاب القانون کے بعد یہ کتاب روم میں 1593ء میں شائع ہوئی۔ اس کتاب کے اہم موضوعات یہ ہیں: منطق، علم طبعیہ، آسمان اور دنیا، روح، حیوانات کی زندگی، عقل، عقل کے بارے میں فارابی کا نظریہ، اولین نظریہ وغیرہ وغیرہ۔

معلومات کی جانچ:

1. ابن سینا کی زندگی کے بارے میں آپ کیا جانتے ہیں؟
2. ابن سینا کے علمی اور فلسفیانہ کارنامے بیان کیجیے؟
3. ابن سینا کے فلسفیانہ خیالات کیا تھے؟

3.7 ابوبکر رازی (وفات 925ء)

ابوبکر محمد بن زکریا رازی مقام رے میں پیدا ہوا اور اس کی نشو ونما بھی وہی ہوئی۔ بعد میں بغداد میں ایک مدت تک قیام کیا جب رازی بغداد آیا تو اس کی عمر ۳۰ سال سے کچھ زائد تھی۔ بچپن سے وہ عقلی علوم کا دلدادہ تھا۔ اس لیے وہ علوم عقلیہ، علم ادب اور شعر گوئی سے اشتغال رکھتا تھا۔ فن طب کی تعلیم اس نے بڑے ہو کر حاصل کی۔ اور اس فن کی تعلیم اس نے علی بن ربن طبری سے پائی۔

سلیمان بن حسان کے مطابق رازی پہلے اپنی ابتدائی تعلیم کے زمانے میں عود بجاتا تھا پھر طب اور فلسفہ کی تعلیم میں مشغول ہوا۔ اور ان دونوں فنون کے اندر اسلاف جیسا کمال پیدا کیا۔ قاضی صاعد نے کتاب التعریف الطبقات الامم میں لکھا ہے کہ رازی کو علم الٰہی میں رسائی حاصل نہ ہو سکی۔ رازی ملکوں کا سفر کرتا تھا۔ رازی نہایت شریف، مہربان اور نیکوکار اور فقراء و مساکین کا ہمدرد تھا۔ ان کی تیمارداری کرتا اور بھاری روزینے ان کے لیے جاری کرتا تھا۔ وہ کسی وقت قلم کاغذ اور نقل نویسی سے خالی نہ رہتا تھا۔

اگرچہ رازی فن طب کے اسرار و رموز اور اس کے حقائق کے انکشاف میں ہمہ تن مصروف رہتا تھا۔ مگر ساتھ ساتھ دوسرے علوم بھی اس کی توجیہات کے مرکز تھے۔ فاضل اصحاب علم اور ارباب نظر نے اپنی کتابوں کے اندر جو کچھ لکھا تھا اس پر غور و فکر کرنے میں اوقات کا بیشتر حصہ صرف کرنا اس کا معمول تھا۔

رازی اسحاق بن حنین اور اس کے ہم عصروں کا معاصر تھا۔ آخر عمر میں آنکھوں کے اندر پانی اتر آنے سے اندھا ہو تھا۔ ابوبکر رازی نے کہا ہے کہ جو شخص امور طبیعی، علوم فلسفیہ، اور قوانین منطقی کا لحاظ نہیں کرتا اور دنیاوی لذات کی جانب مائل ہے وہ علم کا خاص کر فن طب کا ملزم

ہے۔

رازی علم طب کا امام مانا جاتا ہے اس کے خیالات اور نظریات اس فن میں بڑا اہم درجہ رکھتے ہیں۔ اپنی پوری زندگی اس نے علم طب کی خدمت اور تجربات میں گزار دی۔ اور اس کو بہت ترقی دی۔

محمد بن زکریا دنیا کا قابل صد ناز طبیب، عالی دماغ محقق اور مفکر اور زبردست سائنس دان ہے رازی انسانی زندگی میں کردار اور اخلاق کو بلند درجہ دیتا ہے۔ رازی روحانی عالم کا قائل تھا جس سے انسان ہر قسم کی اخلاقی برائیوں اور خرابیوں سے بچ سکتا ہے اور پاکیزہ زندگی گزار کر قادر مطلق کی طرف متوجہ ہوسکتا ہے۔ اس طرح وہ اپنی دنیاوی اور دینی دونوں زندگی بنا سکتا ہے۔ مورخین لکھتے ہیں: ''رازی غریب خاندان کا فرد تھا ابتداء میں اس نے معمولی تعلیم حاصل کی اور چودہ پندرہ سال کی عمر تک اپنے وطن رے میں کمال بے فکری سے زندگی گزار رہا تھا۔ عود بجانا اور دوستوں کے ساتھ گھومنا اس کا دن بھر کا مشغلہ تھا''۔

کہتے ہیں کہ ان حالات میں اس کے دل میں عجیب ہلچل پیدا ہوگئی اور رازی نے بے قرار ہوکر اپنے مشغول مشغلہ عود بجانے کو یہ کہہ کر چھوڑ دیا ''جو راگ داڑھی اور مونچھوں کے درمیان سے نکلتا ہے وہ کچھ اچھا اور مناسب معلوم نہیں ہوتا''۔

رازی بڑی عمر میں علم کی طرف متوجہ ہوا جب اس کی عمر لگ بھگ 38 سال کی ہو چکی تھی۔ اور وہ علم کی تلاش میں بغداد گیا۔ بغداد پہونچ کر چند روز کے لیے رازی بھٹکتا رہا تھا۔ آخر اس کی ملاقات علی بن سہل کے ساتھ ہوگئی، علی بن سہل کا حلقۂ درس وسیع تھا۔ رازی اس کے حلقہ درس میں شریک ہوگیا۔ رازی کو علم کا انتہائی شوق پیدا ہو چکا تھا۔ وہ پوری محنت سے دل لگا کر پڑھنے میں مصروف ہوگیا اور بہت جلد اپنی تعلیم مکمل کر کے مطالعے میں مشغول ہوگیا۔ وہ علی بن سہل کے ساتھ جو سرکاری اسپتال میں سپرنٹنڈنٹ بھی تھا مریضوں کو دیکھتا تھا۔ بعد میں وہ رے کے اسپتال کا سپرنٹنڈنٹ نامزد کیا گیا۔

رازی نے علم طبیعات کے بارے میں بات کی ہے اور اپنی مہارت کے لحاظ سے وہاں بھی اس کا درجہ بڑا ہے۔ کیونکہ اس نے مادے کے اوپر غور کر کے اس کی تقسیم جمادات، نباتات اور حیوانات کے لحاظ سے کی ہے۔ دوسری تقسیم نامیاتی کیمیا اور غیر نامیاتی کیمیا کے نام سے کی ہے۔ اور اس علم کو مرتب کیا۔ رازی علم اخلاق پر بھی عبور رکھتا تھا۔ اس نے زندگی کا صحیح مقصد بتایا۔ اس نے رنج اور راحت کے بارے میں بات کی ہے۔

رازی کی مشہور کتاب ''الحاوی'' ہے یہ کتاب اس کے تجربات، خیالات اور نظریات کا نچوڑ ہے۔ دوسری کتاب اس کی ''المنصوری'' ہے۔ رازی کی اور بھی تصنیفات اس موضوع پر ہیں۔ رازی کی اکثر کتابوں کا ترجمہ یورپ کی مختلف زبانوں میں ہو چکا ہے۔ رازی نے کتاب منصوری منصور بن اسماعیل بن خاقان صاحب خراسان وماوراء النہر کے لیے لکھی۔ اس طرح صاحب طبرستان کے صاحبزادے علی کے لیے کتاب ملو کی تصنیف کی۔

رازی کی وفات 290ھ یا 300ھ کے چند سال بعد ہوئی ہے۔ جیسا کہ ابن ابی اصیبعہ نے عیون الانباء میں لکھا ہے (ص: 583) ابن ابی اصیبعہ نے رازی کی 216 کتابوں کا ذکر اپنی مشہور کتاب عیون الانباء میں کیا ہے۔ رازی بچوں کے امراض، اور امراض چشم کے

بارے میں اپنی تحقیقات کے لیے مشہور ہے۔ایڈورگران ویلی برون نے رازی کے بارے میں لکھا ہے۔

"He was probably the greatest and most original of all the physicians and one of the most prolific as an author."

اگر چہ رازی طب کے علم میں ایک ماہر استاد اور سند کی حیثیت رکھتا تھا۔مگر ساتھ ساتھ وہ علم فلسفہ اور کیمیا کے معاملے میں بھی اپنی استادانہ صلاحیت کے لیے مشہور تھا۔مگر طب کے علاوہ اس کے دوسرے کارناموں سے عام طور پر لوگ واقف نہیں ہے۔اور اگران معاملات میں اس کو لوگ یاد بھی کرتے ہیں تو وہ صرف تردید کے مقاصد سے ہی ایسا کرتے ہیں۔رازی اپنے آپ کو سقراط اور افلاطون کا شاگرد کہتا تھا۔ وہ پانچ اصولوں کی ابدیت کا قائل تھا۔(1) خدا (2) روح (3) وقت (4) مادہ اور (5) مکان۔

وہ اپنی طبیعی سائنس اور فلسفہ غرض دونوں میدانوں میں اپنے اس قدرتی یا نیچرلسٹ خیال کا پابند نظر آتا ہے۔جس کے مطابق یہ کائنات ایک ظاہری حیوان کی صورت میں موجود ہے۔اس لیے اس کو ہم تجرباتی لحاظ سے جان سکتے ہیں۔اور اس کا علم حاصل کر سکتے ہیں۔وہ افلاطون کی Timaeus سے بہت متاثر نظر آرہا ہے۔اس کے علاوہ وہ افلاطون کی کسی دوسری کتاب میں کوئی دلچسپی نہیں دکھا رہا ہے۔اس کا دوسرا آئیڈیل سقراط تھا۔وہ سقراط کی پوری اور ایماندارانہ تقلید کرنا چاہتا تھا۔ارسطو کے ساتھ رازی کو زیادہ دلچسپی نہیں تھی۔وہ اس خیال کا حامل نظر آتا ہے کہ اس کے پیشرو فلسفی اور یہاں تک کہ پیغمبران کرام (علیہم السلام) نعوذ باللہ کی تعلیمات سے آگے دنیا کا سفر جا چکا ہے۔اور نہ یونانی فلاسفہ اور نہ مذہبی پیغمبر حتمی حقیقت کے علمبردار رہ گئے ہیں۔کیونکہ اس کے خیال کے مطابق آگے آنے والے لوگ ان حضرات اور ماضی کے عظیم شخصیتوں سے زیادہ بہتر خیالات اور نظریات پیش کرنے کے اہل ہوں گے۔اگر چہ رازی مذہبی ثبوت کا ایک لحاظ سے منکر تھا مگر اس کے اخلاقی فلسفے میں خدا کے تصور اور روح عالم کا تصور صاف جھلکتا نظر آتا ہے۔اور وہ مخصوص ارواح کی نجات کا قائل بھی نظر آتا ہے۔مگر اس کی اکثر ایسی کتابیں جن میں اس نے پیغمبران کرام علیہم السلام کے بارے میں اس طرح کی باتیں کہی ہیں رد کی گئی ہیں۔

اس کے مابعد الطبیعاتی خیالات میں ہم پاتے ہیں کہ وہ کائنات کے بارے میں کہتا ہے کہ خدا نے کائنات کو لاشئی سے پیدا نہیں کیا ہے بلکہ کائنات کو پہلے سے موجود اصولوں اور قواعد سے مرتب کیا۔اس کے نزدیک روح ایک طلسماتی انداز سے وجود میں آئی ہے وہ بھی اس طلسماتی نوعیت کے آغاز کائنات کے عمل میں جس کے مطابق خدا نے عجیب طرح سے ایک کھیل کا میدان پیدا کیا۔روح کی دوڑ دھوپ کے لیے روح کی خواہشات کی عمل آوری کے لیے،مگر جب روح اس نئے عالم میں داخل ہوگئی اس کو اب خدا سے ایک اور تحفے کی طلب ہوئی اور وہ عقل کا تحفہ ہے۔تاکہ اس کو نجات اور آزادی کی راہ مل سکے۔اس طرح عقل ایک الگ قاعدے کی صورت میں جلوہ گر نہیں ہوتی ہے بلکہ یہ دراصل خدا کی طرف سے روح کے لیے ایک نعمت ہے۔اس طرح روح اب عقلمند بن گئی ہے۔اور اب اس عقل کے ذریعے سے روح اس لائق ہوئی کہ دوسرے چار اصولوں اور قواعد کی اہمیت کو سمجھ سکے۔ایک طرف پانچ قواعد ازلی ہیں مگر دوسری طرف عقل ظاہری طور پر ازلیت کی حامل نہیں ہے۔یہ تعلیم رازی کے معاصر فلاسفہ کے خیالات سے ٹکراتی ہے۔جو عام طور پر تو نوافلاطونیت کے قائل تھے یا ارسطو کے فلسفے کے۔

باقی بچے ہوئے تین اصول وقواعد،مکان،مادہ اور زمان،دراصل کائنات کے غیر جاندار حصے ہیں۔مکان کو ہم رازی کے مطابق مادہ یا ذرات اور خلا جوان کو گھیرے ہوئے ہیں کے انفرادی اجزاء کے درمیان رابطے اور تعلق کی صورت میں بیان کر سکتے ہیں۔زمان اور مادہ کو

ایک غیر وضاحت شدہ اور مکمل شکل یا محدود شکل کا حامل سمجھ سکتے ہیں۔ اسطرح مکمل مادہ جو کسی مقام پر دارومدار نہیں رکھتا ہے اسی طرح وقت کا بھی حال ہے۔ جس کو بیان نہیں کیا جا سکتا اور نہ ہی اس کو حرکت سے محدود کیا جا سکتا ہے۔ اس طرح رازی کا تصور زمان غیر منتہی ہے مادے کی طرح، اس طرح یہ زمان کا تصور ارسطو کے تصور زمان سے بلند ہے۔ جس کو ارسطو کے مطابق ماپا اور ناپا جا سکتا تھا حرکت کی بنیاد پر۔

رازی کی دو اہم کتابیں 'الطب الروحانی' اور 'السر الفلسفیہ' جو دونوں موجود ہیں میں رازی نے اخلاقیات کو نفسیاتی دوا کا نام دیا ہے۔ اس نے ان کتابوں میں راحت خواہش وغیرہ پر بات کی ہے۔ مگر اس نے عقل کے ذریعے سے خواہشات پر قابو کی وکالت کی ہے۔ رازی زہد کے خلاف تھا وہ فلسفے اور فلسفیانہ زندگی کو مکمل نجات کا ذریعہ سمجھتا ہے۔

رازی کے جو خیالات مذہبی تعلیمات کی مخالفت میں نقل کئے جاتے ہیں ان کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ دراصل یہ رازی کی اپنی لکھی ہوئی کتابوں کے مواد کے ساتھ میل نہیں کھاتے ہیں۔ خاص طور پر یہ اس کی کتاب الطب الروحانی جو اس نے دراصل ابوحاتم کے جواب میں لکھی تھی۔ اور پیٹر آڈمسن کے مطابق ابوحاتم نے جان بوجھ کر رازی کے خیالات کو غلط انداز سے پیش کیا ہے، خاص طور سے اس کے ساتھ منسوب مذاہب کی تردید یا اسلام کی مخالفت۔ دراصل رازی تجسیمیت کے خلاف بول رہا تھا اور وہ معجزات اور تقلید کے بارے میں ان توہمات کا ذکر کر رہا تھا جو لوگ بلا تحقیق پیش کرتے ہیں۔ چونکہ ابوحاتم اور اس کا شاگرد حمید الدین کرمانی دونوں غالی اسماعیلی تھے اس لیے وہ اکثر و بیشتر رازی کے خیالات کو توڑ مروڑ کر پیش کرتے تھے۔ اس بات کی طرف شہرستانی نے بھی اشارہ کیا ہے کیونکہ اس کے نزدیک رازی نے اسماعیلیوں کی شدید مخالفت کی تھی۔ بعض لوگوں کے مطابق رازی کی اپنی کتابوں میں ان باتوں کا کوئی ذکر نہیں ہے خاص طور پر فی الطب الروحانی جو دراصل اس نے ابوحاتم کے خیالات کی تردید میں لکھی ہے۔

البیرونی اور ابن سینا دونوں نے رازی کے فلسفیانہ خیالات کی تردید کی ہے اور manichaeism کے ساتھ رازی کی دلچسپی پر تنقید خاص طور پر قابل ذکر ہے۔ ابن سینا نے لکھا ہے۔

> "Or from Muhammad Ibn Zakariya al-Razi who meddles in metaphysics and exceeds his competence. He should have remained confined to surgery and to urine and stool testing. Indeed he exposed himself and showed his ignorance in these matters."

> ''یا ابوبکر رازی کو دیکھ لو جو مابعد الطبیعات میں دخل اندازی کرتا ہے اور اپنے حدود علم سے تجاوز کرتا ہے۔ اس کو جراحی اور پیشاب کی جانچ تک محدود رہنا چاہیے تھا۔ اس نے اپنے آپ کو بالکل بے نقاب کر دیا اور ان معاملات میں اپنی لاعلمی اور جہالت کا بھرپور مظاہرہ کیا ہے۔

معلومات کی جانچ

1. ابوبکر رازی کی ابتدائی زندگی کے بارے میں آپ کیا جانتے ہیں؟
2. ابوبکر رازی کے طبی کارناموں کا تعارف پیش کیجیے؟
3. ابوبکر رازی کے فلسفیانہ خیالات کے بارے میں آپ کیا جانتے ہیں؟ مختصراً بیان کیجیے۔

3.8 اخوان الصفا۔تعارف

چوتھی صدی کے نصف حصہ میں اہل علم کی ایک جماعت نے جو اپنے آپ کو اخوان الصفا کے نام سے موسوم کرتی تھی مختلف فلسفیانہ موضوع پر 51 رسالے لکھے۔شہرزوری نے تاریخ الحکماء میں ان رسائل اوران کے مؤلفین کا ذکر چند سطروں میں کیا ہے۔قاضی صاعد اندلسی نے طبقات الامم میں لکھا ہے کہ''کرمانی نے مشرق کا سفر کیا اور اپنے ساتھ رسائل اخوان الصفا لایا جو اس سے پہلے اندلس میں نہیں آئے تھے۔

قفطی نے اخبار الحکماء میں لکھا ہے''اخوان الصفا وخلان الوفا ایک جماعت کا نام ہے جس نے جمع ہوکر قدیم فلسفہ کے مختلف انواع پر ایک کتاب لکھی اور اس کو چند مقالات پر مرتب کیا جن کی تعداد 51 ہے۔ان میں پچاس رسالے فلسفہ کے پچاس انواع پر ہیں۔اور اکیانواں رسالہ تمام مقالات کا اختصار وخلاصہ ہے۔ان رسالوں کے مولفین میں قفطی نے صرف ابوسلیمان بن معشر البیسی (مقدسی) ابوالحسن علی بن ہارون الزنجانی، ابواحمد المہر جانی اور عوفی کا نام لیا ہے۔دو بوئیر کے نزدیک اس نویں صدی کے نصف آخر میں پیدا ہونے والی اس تحریک کا بانی قرامطہ فرقے کا سردار عبداللہ ابن میمون تھا۔یہ ایک ایرانی طبیب چشم تھا۔جس نے طبیعی فلسفیوں کے حلقۂ درس میں تعلیم پائی تھی۔اسے یہ سلیقہ حاصل تھا کہ خوش اعتقاد اور آزاد خیال لوگوں کو ایک ہی رشتے میں مربوط کر کے سلطنت عباسیہ کے انہدام کی کوشش کرے۔ کوئی اسے شعبدہ باز سمجھتا تھا اور کوئی مقدس زاہد یا فلسفی۔

اگرچہ قیصرالاسلام یقین کے ساتھ یہ نہیں کہتا ہے کہ اس انجمن کا تعلق عبداللہ بن میمون کے فرقہ کے ساتھ تھا۔مگر اتنا وہ بھی مانتا ہے کہ یہ تحریک عبداللہ کی تحریک کے زمانے میں اٹھی جس کی غرض وغایت عبداللہ کی تحریک سے مماثل تھی۔دراصل دور عباسیہ میں فلسفے کو جو شاندار اہمیت حاصل ہوئی تھی اور اس میں اطباء اور فلاسفہ قدماء کے علوم میں لوگ بے پناہ دلچسپی لیتے رہے جس کے نتیجے میں ان پر کفروالحاد کے الزامات بھی لگتے رہے ہیں اور اسی لعن وطعن اور الزام سے بچنے کے لیے ہی اہل فلسفہ مجبور ہوگئے تھے کہ اپنے خیالات کو پردۂ راز میں رکھیں۔ چنانچہ اس مقصد کے لیے انھوں نے اپنے خیالات کے اظہار کے لیے خفیہ انجمنیں بنالیں تھیں۔جن میں سے ایک انجمن اخوان الصفا کی تھی۔ اس مجلس کے اراکین خفیہ طور پر فلسفہ کے مختلف موضوعات پر بحث کرتے تھے۔فلسفہ یونان، فکر فارس اور نظریاتِ ہند سے واقف ہونے کے بعد اسلام کے ساتھ ان تصورات کو ہم آہنگ بنانا ان کا اہم مقصد تھا۔ان کے مذہب کی بنیاد یہ تھی کہ نعوذ باللہ شریعت اسلامیہ جہالت وگمراہی کا شکار ہے۔اور اس کی تعبیر صرف فلسفہ ہی سے ممکن ہے۔کیونکہ فلسفہ حکمت اعتقادیہ اور مصلحت اجتہاد پر غالب ہے۔اور جس وقت فلسفہ یونان اور شریعت محمدیہؐ میں آہنگ وامتزاج پیدا ہو جائیگا اس وقت کمال حاصل ہو جائے گا۔

اس طرح اخوان الصفا کا تمام فلسفہ ان کے تصنیف کردہ اکیانوں رسائل پر مشتمل ہے جن کو ایک طرح سے انسائیکلو پیڈیا کہا جاسکتا ہے۔ان رسائل میں جن موضوعات پر روشنی ڈالی گئی ہے وہ یہ ہیں۔موت وحیات کی حقیقت، روحانی وجسمانی لذات، افلاک وکائنات کی تکوین، ہندسہ وموسیقی، مادہ وصورت، عشق قرب الٰہی کی تدبیر، ایمان وسحر وغیرہ۔

اخوان الصفا کے رسائل کا بغور مطالعہ کرنے کے بعد معلوم ہوجاتا ہے کہ انھوں نے اپنے طور پر کوئی فلسفیانہ نظام نہیں تشکیل دیا ہے بلکہ وہ دراصل ایک ایسا نظام فکر پیش کرتے ہیں جو اس وقت کی فکری دنیا میں رائج تھا۔رسائل اخوان الصفا کا بیشتر حصہ علوم طبیعہ اور منطق پر

مشتمل ہے۔ اور جب ہم مابعد الطبیعات، نفسیات اور الٰہیات کی جانب متوجہ ہوتے ہیں تو ان افکار میں ہمیں نوافلاطونی نظریات کی واضح علامات ملتی ہیں جو اسکندر فردوسی کے یہاں پائے جاتے ہیں اور جو فلاطینوس مصری کے یہاں مکمل طور پر پختہ نظام کی صورت میں نظر آتے ہیں۔ اخوان الصفا کے نظریات سے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ خدا ہر قسم کے علم اور فکر انسانی کے تمام مقولات سے بالاتر ہے۔ عقل خدا ہی کی طرف سے آتی ہے۔ یہ مکمل روحانی تنویر ہے۔ جس کے اندر تمام اشیاء کی صورتیں ہوتی ہیں۔ عقل سے روح عام ظہور کرتی ہے۔ اور روح عام سے اولین مادہ نمود کرتا ہے۔ جب یہ مادہ اولین ابعاد قبول کر لینے کی صلاحیت حاصل کرتا ہے تو یہ مادہ ثانوی بن جاتا ہے اور اس سے کائنات عالم وجود میں آتی ہے۔ روح عام تمام مادے میں جاری وساری ہوتی ہے۔ اور خود اس کا قیام عقل سے اس کی تنویر ہوتے رہنے پر منحصر ہے۔ یہ روح عام تمام اشیاء میں جاری ہونے کے باوجود بھی ایک، اور واحد ہے۔ ہر منفرد شے میں اس روح کا ایک جزو ہوتا ہے۔ جو اس کی قوت اور توانائی کی علت بنتا ہے۔ اس جزوی روح کی عقلی استعداد کے مدارج مختلف ہوتے ہیں۔ روح اور مادے کا اتحاد واتصال عارضی نوعیت کا ہے۔ حکمت اور ایمان سے روح اپنے مادی قیود سے آزاد ہو جانے کے لیے قریب آ جاتی ہے اور اس طرح یہ روح موجود یا عقل کے قریب آتی جاتی ہے۔ زندگی کا حقیقی نصب العین یہ ہے کہ روح مادے سے آزاد ہو جائے تاکہ یہ روح اصلی (خدا) میں جذب ہو کر اللہ سے قریب تر ہو سکے۔ عقل اللہ کا فیضان خاص ہے۔ علم اور ایمان سے آراستہ ہونے کے بعد از موت عقل بن جاتی ہے۔ پھر یہ عقل اول (خدا) میں جذب ہو جاتی ہے۔ اور یہی منتہائے زندگی ہے۔

اخوان الصفا اپنے آپ کو عقلی گروہ کہتے تھے اور اسلامی فرقوں سے اپنے آپ کو الگ تھلگ رکھتے تھے۔ وہ عقل کی سرپرستی میں زندگی بسر کرنے کی وکالت کرتے ہیں۔ چنانچہ ایک جگہ رسائل میں لکھا ہوا ہے ''ہر جماعت کو تنظیم وترتیب واصلاح کے لیے ایک رئیس کی ضرورت ہوتی ہے اور ہم نے اپنے بھائیوں کی جماعت کے لیے اپنا رئیس عقل کو مقرر کیا ہے۔ مگر اس دعویٰ کے باوجود وہ لوگ صرف عقل کے ہی تابع نہیں ہیں بلکہ فرقہ شیعہ سے بھی تعلق رکھتے ہیں اور اسی کی ایک شاخ ہے۔ اور یہ رسائل انھوں نے خاص اسی فرقے کے لیے لکھے ہیں چنانچہ ایک جگہ پر لکھتے ہیں۔

''کہ اے بھائی ہم نے مختلف علوم وفنون میں 51 رسالے لکھے ہیں جن میں ہر ایک کی حیثیت تمہید، مقدمہ اور نمونہ کی ہے تاکہ اس کو ہمارے بھائی دیکھیں۔ اس کی قرأت سنیں۔ اس کے بعض مطالب سمجھیں اور فضیلت اہل بیت کی حقیقت کو جس کے وہ معترف ہیں جانیں کہ وہ لوگ خدا کے علم کے خازن اور نبوتوں کے علم کے وارث ہیں''۔ ایک جگہ خاص طور پر شیعوں کو مخاطب کر کے لکھا ہے ''خدا نے ہم میں چند باتیں ایسی جمع کر دی جو باہمی برادرانہ محبت اور دوستی کو مضبوط کرتی ہیں۔ اور ان ہی میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی اور آپ کے اہل بیت کی محبت اور امیر المومنین علی بن ابی طالب خیر الوصیین کی ولایت ہے''۔

اسی طرح وہ امام منتظر کی موجودگی کے قائل تھے اور ان لوگوں کو رد کرتے ہیں جو یہ سمجھتے ہے کہ بعض لوگ کہتے ہیں کہ امام منتظر مخالفین کے خوف سے چھپا ہوا ہے۔ حاشا وہ ان کے سامنے موجود ہے ان کو پہچانتا ہے اور وہ اس کے منکر ہیں۔ (رسائل اخوان الصفا، جلد ۴، ص: 199، حکماء، ص: 294)۔ عبد السلام ندوی کے نزدیک باطنیت اس فرقے کی ایک ترقی یافتہ شکل ہے اور باطنیوں کی تعلیمات کی بہت ساری خصوصیات ان میں موجود ہیں۔ مثلاً باطنیوں کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ وہ اپنے عقائد صرف اس شخص پر ظاہر کرتے ہیں جس سے یہ قسم لیتے

ہیں کہ وہ ان کے اسرار کسی غیر پر ظاہر نہیں کریں گے۔ اور رسائل اخوان الصفا کے مولفین بھی اپنی تعلیمات مخفی طور پر دیتے تھے۔

عام طور پر اخوان الصفا کے علم کے چار ماخذ ہیں۔

1) وہ کتابیں ہیں جو حکماء نے ریاضیات اور طبیعیات پر لکھی ہیں۔

2) وہ کتابیں جو پیغمبروں پر نازل ہوئیں مثلاً تورات، انجیل، قرآن اور انبیاء کے دوسرے صحیفے۔

3) صحیفۂ فطرت یعنی آسمانوں کی ترکیب، بروج کے اقسام، ستاروں کی حرکت۔ ان کے اجسام کی مقدار اور عناصر کے تغیرات، کائنات کی مختلف قسمیں۔ مثلاً معدنیات، حیوانات، نباتات، انسانی مصنوعات۔

4) کتب الٰہیہ جن کو صرف پاک لوگ یعنی فرشتے چھو سکتے ہیں اور یہ جواہر نفوس کے احساس، انواع اور جزئیات ہیں۔ جو اجسام میں تصرف کرتے ہیں۔ ان کو حرکت دیتے ہیں۔ ان کی تدبیر کرتے ہیں۔ اور وقتاً فوقتاً ان کے افعال کو پیدا کرتے ہیں۔

ان رسائل میں افلاطون، فیثا غورس اور ارسطو کا فلسفہ بھی موجود ہیں۔ اس کے علاوہ اس میں اسلامی فلسفہ پر مذہب، اخلاق اور تصوف وغیرہ کا جو اثر پڑا ہے ان سب کی تفصیل ہے۔ یہاں تک کہ ان میں خرافات کا ایک حصہ بھی شامل ہے۔ فارابی اور ابن سینا نے فلسفہ کی جو کتابیں لکھی تھی۔ مخصوص لوگوں کے لیے تھیں۔ لیکن ارباب رسائل اخوان الصفا نے یہ رسالے عام لوگوں کے لیے لکھے ہیں۔ اس لیے اس میں فلسفیانہ دقیق عبارتیں نہیں پائی جاتی ہیں بلکہ صاف وسلیس ادبی رنگ پایا جاتا ہے۔ لیکن باایںہمہ ان سے فلسفہ کی تعلیم دینا مقصود نہیں بلکہ ایک ایسا مجموعہ تیار کرنا مقصود ہے جو ایک خاص قسم کی سیاست کے لیے ایک جماعت کو تیار کردے۔ اس لیے انھوں نے اس کی عام اشاعت نہیں کی۔ اخوان الصفا بقول ابوالحسن ندویؒ فری میسن کے طرز کی ایک خفیہ انجمن بغداد میں قائم تھی۔ جس میں فلسفہ یونان کو معیار قرار دے کر دینی مباحث اور عقائد پر گفتگو ہوتی تھی۔ اور مسائل کو طے کیا جاتا تھا۔

دو بوئر کے نزدیک اخوان الصفا نے اپنے رسائل میں شیعہ اور معتزلہ کی تعلیمات اور فلسفہ کے مسائل کو ملا کر ایک عام پسند نظام بنایا ہے۔ اخوان الصفا تمام اقوام ومذاہب کی حکمت کو جمع کرنا چاہتے تھے۔ نوح اور ابراہیم، سقراط اور افلاطون، زرتشت اور عیسیٰ، محمدؐ اور علیؓ ان کے پیغمبر ہیں وہ کہتے تھے کہ شرع لفظی احکام کے اعتبار سے عوام کے لیے اچھی چیز ہے۔ یہ ایک دوا ہے کمزور اور مریض روحوں کے لیے۔ لیکن قوی طبیعتوں کی غذا فلسفیانہ خیالات ہیں۔

اخوان الصفا کے نزدیک مذہب اور فلسفہ میں کوئی تصادم نہیں ہے۔ فلسفہ مذہبی تعلیمات کی تائید اور اعانت کرتا ہے اور مذہب فلسفہ کے نتائج کو محکم واستوار کرتا ہے۔ فلسفہ روح کی توانائی ہے اور مذہب اس کی زندگی ہے۔ فلسفہ عقل ہے۔ عقل زمین پر خدا کی نائب ہے اور مذہب خدا کا پیغام ہے۔

علم کے تین ذرائع ہیں۔ (۱) حواس خمسہ (۲) فکر (۳) الہام، فلسفہ کا مقصد انسان کو ایک ایسی سطح پر لانا ہے کہ وہ خدا کی طرح فیاض، رحیم اور عادل بن جائے۔ انسانی اخلاق پر چار چیزیں اثر انداز ہوتی ہیں۔ ماحول، تربیت، وراثت اور آب وہوا، موت کے فوراً بعد قیامت شروع ہو جاتی ہے۔ روح کی تین مہلک ترین بیماریاں ہیں۔ غرور، حرص اور حسد، دانش مند وہ ہے جو خود نیک ہو اور دنیا کے ساتھ نیکی

کرتا ہو۔

معلومات کی جانچ

1. اخوان الصفا کے بارے میں آپ کیا جانتے ہیں؟
2. اخوان الصفا کے رسائل پر تبصرہ کیجیے؟
3. اخوان الصفا کی تعلیمات پر مختصر مضمون لکھیں۔

3.9 امام غزالیؒ

ابو حامد کنیت، محمد نام، حجۃ الاسلام اور زین الدین لقب اور غزالی عرف ہے۔ غزالیؒ، خراسان کے مشہور ضلع طوس کے رہنے والے تھے۔ جہاں وہ طابران میں پیدا ہوئے تھے۔ ان کی پیدائی 450 ھ میں ہوئی۔ غزالی کسی اعلیٰ خاندان میں پیدا نہیں ہوئے۔ ان کے والد ایک نادار صوفی منش آدمی تھے اور صرف اپنے ہاتھ کی کمائی پر گزر اوقات کرتے تھے۔ اس غرض سے رشتہ بافی اور رشتہ فروشی کا پیشہ اختیار کر لیا تھا۔ اور اپنے ہاتھ سے سوت کاتتے تھے۔ اور اس کو فروخت کر کے وجہ معاش پیدا کرتے تھے۔ چونکہ عربی زبان میں غزل کے معنی کاتنے کے ہیں۔ اس لیے غزالی اپنے باپ کے پیشے کی بنا پر غزالی کے عرف سے مشہور ہو گئے۔ اگر چہ عربی قواعد کے لحاظ سے غزالی کی جگہ پر غزال ہونا چاہئے تھا مگر چونکہ خوارزم اور جرجان میں نسبت کا یہی قاعدہ مروج تھا اسی بنا پر عطار کو عطاری اور قصار کو قصاری کہتے تھے۔ اگر چہ علامہ سمعانی نے کتاب الانساب میں لکھا ہے کہ غزالہ طوس کے ایک گانوں کا نام تھا اور غزالی اسی کی طرف منسوب ہیں۔ اس لیے غزالی تشدید کے بجائے زاء کی تخفیف کے ساتھ استعمال ہوتا ہے۔ ابن خلکان نے اس کو مشہور روایت کے خلاف قرار دیا ہے۔ مگر موجودہ دور میں اکثر لوگ سمعانی کے قول کو ہی ترجیح دیتے ہیں۔ مگر ہمارے خیال میں پہلا قول ہی زیادہ اقرب ہے۔ کیونکہ شبلی کے مطابق طوس کے ضلع میں غزالہ کے نام سے کوئی گاؤں موجود نہیں ہے۔

غزالی طوس میں 1059ء میں پیدا ہوئے یہ وہی مقام ہے جہاں شہرۂ آفاق شاعر فردوسی ایک سو سال پہلے پیدا ہوا تھا۔ دوبوئر نے لکھا ہے ''جس طرح فردوسی نے ایرانی قوم کی گزشتہ عظمت وجلال کا نقشہ کھینچا ہے اسی طرح امام غزالیؒ اسلام کی آئندہ تاریخ کے حجت اور زینت ہونے والے تھے''۔ دوسرا نکتہ دوبوئر نے اس طرح پیش کیا ہے کہ غزالی کے زمانے میں ''جب کہ صلیب کے مجاہد مغرب میں اسلام سے جنگ کرنے کے لیے مسلح ہو رہے تھے۔ غزالی اس کا تہیہ کر رہے تھے کہ اسلامی عقائد کی حمایت کا جھنڈا لہرائیں''۔ غزالی نے ابتدائی تعلیم طوس میں احمد الرازکانی، ابو حامد اسفرائنی، ابو حامد جوینی اور احمد بن محمد جوینی سے حاصل کی۔ طوس سے نکل کر جرجان کا قصد کیا اور امام ابو نصر اسماعیل سے تحصیل شروع کی۔ نشو و نما شافعی مذہب اور اشعری فرقہ کے عقاید و مسلک میں ہوا۔ ابتداء اسی طرز کی تعلیم حاصل کی جو اس زمانہ میں دنیا کی ترقی کا ذریعہ بن سکتی تھی۔ جرجان سے 473ھ میں نیشا پور گئے اور امام الحرمین ابو المعانی عبد الملک جوینی سے علم فقہ، اور اصول حاصل کیے۔ نیشا پور میں ام الحرمین (وفات 1085ء) سے علم دین حاصل کرنے کے ساتھ ساتھ غزالی تصنیف و تالیف اور معلّمی سے بھی وابستہ رہے۔ امام الحرمین نظامیہ نیشا پور کے مدرس اعلیٰ تھے۔ غزالی نے ان سے فقہ اور اصول فقہ کے علاوہ حدیث، علم کلام، مقدمات فلسفہ اور

الٰہیات کا درس لینا شروع کیا۔ اور تکمیل علوم میں نہایت جدوجہد کی پہلے شاگرد پھر نائب (ممدومددگار) کی حیثیت سے علمی خدمات انجام دیں (امام غزالی کا قلعہ، ص:24)۔ امام الحرمین کے انتقال کے بعد ملک شاہ سلجوقی کے وزیر نظام الملک طوسی نے غزالی کی علم وفضل اور وسعت مطالعہ ومعلومات کو سن کر انھیں بغداد آنے کی دعوت دی۔ اور بغداد کے مدرسہ نظامیہ کا منتظم اعلیٰ اور استاد مقرر کیا۔ امام غزالی کی عمر اس وقت تیئس (۲۳) برس کی تھی۔ ڈاکٹر زکی مبارک نے غزالی کی عمر کے بارے میں لکھا ہے کہ اس وقت وہ اٹھائیس برس کی تھی۔ مدرسہ نظامیہ اس وقت دنیائے اسلام کی سب سے بڑی یونیورسٹی تھی اور اس میں تمام مروجہ علوم وفنون کی اعلیٰ تعلیم وتربیت کا پورا پورا انتظام تھا۔ چنانچہ امام غزالی جمادی الاولیٰ سنۃ 484ھ بمطابق جون سنہ 1091ء میں بڑی عظمت کے ساتھ بغداد میں داخل ہوئے اور نظامیہ بغداد کی مسند درس کی زینت کو دوبالا کر دیا۔ اس وقت امام غزالی کی عمر چونتیس سال سے زیادہ نہ تھی۔ تھوڑے ہی دن میں ان کے درس، حسن تقریر اور تبحر علمی کی بغداد میں دھوم مچ گئی۔ طلباء وعلماء نے استفادہ کے لیے ہر طرف سے ہجوم کیا، ان کی مجلس درس مرجع خلائق بن گئی۔ ان کی مجلس میں تین تین سو منتہی طالب علم اور سو سو امراء ورؤساء اس میں شرکت کرتے تھے۔ رفتہ رفتہ امام غزالی نے اپنی اعلیٰ صلاحیتوں، دماغی قوت، علمی فضیلت اور طاقتور شخصیت سے بغداد میں ایسا اثر ورسوخ پیدا کر لیا کہ ارکان سلطنت کے ہم سر بن گئے۔

ایسا معلوم ہوتا تھا کہ پہلے امام غزالی صرف خراسان کے امام تھے اور اب بغداد میں پہنچ کر اہل عراق کے بھی امام ہو گئے۔ اور وہاں یہ درجہ حاصل کیا کہ ان کے جاہ وحشم نے امراء واکابر کے جاہ وحشم کو بھی دبا لیا''۔ امام غزالی نے ساڑھے چار برس تک نظامیہ بغداد میں درس وتدریس کی خدمت انجام دی۔ لیکن اس کے بعد ان کی حالات میں دفعتہً انقلاب پیدا ہوا۔ اور اس جاہ وحشم کو چھوڑ کر شام کی طرف روانہ ہو گئے۔ اور ہاں دس برس تک عزلت نشینی اور مقامات متبرکہ کی زیارت میں مصروف رہے۔ قاضی ابوبکر بن عربی کا بیان ہے کہ اس نے غزالی کو ایک بیاباں میں اس حالت میں دیکھا کہ ہاتھوں ایک عصا ہے، بدن پر ایک گدڑی ہے، کاندھے پر پانی کی ایک چھاگل ہے۔ اور ان کو بغداد میں اس حالت میں دیکھا تھا کہ ان کے مجلس درس میں تعلیم حاصل کرنے لیے چار سو شاگرد حاضر ہوتے تھے۔ امام صاحب کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے شام میں دو سال تک قیام کیا۔ اور ایک مدت تک مسجد دمشق کے منارہ میں دروازہ بند کر کے مراقبہ کرتے رہے۔ دمشق سے نکل کر بیت المقدس گئے اور وہاں بھی یہی شغل رہا۔ پھر مقام خلیل کی زیارت کر کے فریضہ حج ادا کرنے کے لیے حجاز گئے پھر حجاز سے وطن واپس آ گئے۔

399ھ میں بغداد میں واپس آئے تو نظام الملک کے صاحبزادہ نے نیشاپور کے مدرسہ نظامیہ میں پڑھانے کے لیے مجبور کیا۔ چند ہی ماہ گزرے تھے کہ ایک باطنی شخص نے 505ھ میں فخر الملک کو بھی شہید کر دیا۔ امام غزالی اس حادثہ کے بعد اپنے شہر طوس واپس آ گئے اپنے گھر سے قریب ایک مدرسہ قائم کیا اور بقیہ زندگی اسی میں قرآن وحدیث کی تدریس وخدمت اور وعظ وارشاد میں گزار دی۔ طوس ہی میں 505ھ بمطابق 1111ء میں انتقال ہوا۔ امام غزالی نے اثنائے تحصیل میں فن حدیث کی تکمیل نہیں کی تھی۔ اگرچہ طبقات الشافعیہ میں لکھا ہے کہ امام صاحب نے ابوالفتح الحاکمی طوسی سے سنن ابی داود پڑھی تھی فقہاء کے ساتھ متفرق طور پر ہزاروں حدیثیں سنی تھیں اور ابوبکر احمد بن عمرو بن ابی عاصم شیبانی نے مولد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر جو کتاب لکھی تھی، اس کو امام صاحب نے شیخ ابوعبداللہ محمد بن احمد الخواری سے سنا تھا تاہم ابتک احادیث صحیحہ کا اصلی خزانہ ان کی نگاہوں سے چھپا ہوا تھا۔ اس لیے سب کے اخیر میں وہ اس طرف متوجہ ہوئے اور محدثین کی صحبت اختیار کی اور حافظ عمر بن ابی الحسن الرداسی کو اعزاز واکرام کیساتھ بلا کر ان سے صحیح بخاری اور صحیح مسلم سنی۔ اور ابن عساکر کے بیان کے مطابق

امام غزالی کی زندگی کا خاتمہ علم حدیث کی طرف توجہ، اہل حدیث کی صحبت اور صحیح بخاری اور صحیح مسلم کے مطالعہ پر ہوا۔ اور ابن تیمیہ نے لکھا ہے کہ اخیر عمر میں جب امام صاحب کو معلوم ہوا کہ صوفیوں کے طریقہ سے ان کا مقصد حاصل نہیں ہوسکتا تو انھوں نے احادیث سے ہدایت حاصل کرنا چاہی اور بخاری و مسلم کے مطالعہ میں مصروف رہنے لگے اور اسی حالت میں انھوں نے وفات پائی۔

امام غزالی نے علم فلسفہ امام الحرمین کی خدمت میں رہ کر حاصل کرنے کے بعد دو سال کے مطالعہ اور ایک سال کے کافی غور و فکر کے بعد بغیر استاد کی اعانت و رہنمائی کے فلسفیانہ علوم حاصل کیئے۔ کیونکہ امام الحرمین کے پاس جو فلسفہ وحکمت کی تعلیم امام غزالیؒ نے حاصل کی تھی وہ بالکل سرسری تھی۔ لیکن جب ان کے دل میں تحقیق حق کا شوق پیدا ہوا تو ان کو یہ سرسری تعلیم ناکافی معلوم ہوئی اور انھوں نے کامل غور و فکر کے ساتھ فلسفیانہ علوم کا مطالعہ شروع کیا۔ اور ان کے بیان کے مطابق وہ علماء اسلام میں پہلے شخص ہیں جنھوں نے اس حیثیت سے فلسفیانہ علوم پر نظر ڈالی چنانچہ منقذ من الضلال میں لکھتے ہیں کہ ''میں علم الکلام سے فارغ ہو کر فلسفہ کی طرف متوجہ ہوا۔ تو مجھ کو یقینی طور پر معلوم ہوا کہ کسی علم کی خرابیوں سے وہ شخص واقف نہیں ہوسکتا جو اس علم کے درجہ کمال کو نہ پہنچ جائے کہ اس علم کے سب سے بڑے عالم کے برابر ہو جائے بلکہ اس سے بڑھ جائے اور اس علم کے نشیب و فراز سے اس قدر واقفیت حاصل کر لے جو خود صاحب علم کو حاصل نہ تھی''۔

غزالی مقاصد فلاسفہ میں لکھتا ہے ''میں تم کو سب سے پہلے یہ بتانا چاہتا ہوں کہ فلسفہ کی چار قسمیں ہیں: ریاضیات، منطقیات، طبیعیات، الٰہیات جن میں ریاضیات بالکل عقل کے مخالف نہیں۔ اس لیے ان کا انکار نہیں کیا جاسکتا۔ اس لیے ہم اس کتاب میں اس کا ذکر نہیں کرتے ہیں۔ البتہ الٰہیات میں فلسفیوں کے اکثر عقائد حق کے خلاف ہیں اور ان میں صحیح بات بہت کم ہے۔ منطقیات کا اکثر حصہ بھی صحیح ہے اور اس میں غلطی بہت کم ہے۔ اہل منطق کی اصطلاحات بے شبہ اہل حق کی مخالف ہیں۔ لیکن معانی و مقاصد میں کوئی فرق نہیں، طبیعیات میں حق و باطل دونوں مخلوط ہیں اس لیے یہ نہیں کہا جاسکتا کہ ان میں کون غالب ہے اور کون مغلوب''۔ تہافت الفلاسفہ میں غزالی نے ان فلاسفہ کے اثرات کو زائل کرنیکی کوشش کی ہے جو مسلمانوں پر پڑ رہے تھے اور وہ مذہب سے برگشتہ ہو رہے تھے۔ کیونکہ غزالی کے نزدیک بعض لوگ اپنی ذہانت اور طباعی کے باعث دوسرے لوگوں سے اپنے کو ممتاز سمجھتے تھے اور مذہبی قیود سے بالکل آزاد ہوگئے تھے۔ اور اس کی صرف ایک وجہ تھی کہ انھوں نے سقراط، بقراط، افلاطون اور ارسطو وغیرہ کے بڑے بڑے نام سنے تھے۔ اور ان کے متبعین نے ہندسہ، منطق، طبیعیات اور الٰہیات کے اصول و مسائل میں ان کی دقت نظری کی مبالغہ آمیز تعریفیں کیں اور ان کی زبان سے ان کو معلوم ہوا کہ اس قسم کے عالی دماغ لوگ مذہب کے منکر تھے۔ اور اس کے اصول و قواعد کو محض فریب دہ اور نمائشی چیز سمجھتے تھے۔ تو یہ لوگ بھی مذہب کے منکر ہوگئے۔ تاکہ وہ بھی ان لوگوں میں شامل ہو جائیں۔ اس لیے غزالی نے یہ کتاب لکھی تاکہ الٰہیات میں ان کی مضحکہ انگیز غلطیوں کو ظاہر کریں۔

امام غزالیؒ نے تردید کے لیے 20 مسئلے انتخاب کیئے اور الفارابی اور خاص طور پر ابن سینا کے فلسفیانہ خیالات کو بنیاد بنا کر فلسفے کی تردید میں یہ کتاب لکھی۔ ۲۰ مسئلوں میں سترہ مسئلے الٰہیات کے اور تین مسئلے طبیعیات کے منتخب کیئے۔ ان مسائل میں یہ مسائل بھی شامل تھے۔ حکماء کے اس دعویٰ کا ابطال کہ عالم ازلی ہے اس دعویٰ کا ابطال کہ عالم ابدی ہے۔ فلاسفہ کا یہ دعویٰ غلط ہے کہ خدا جزئیات کو نہیں جانتا ہے۔ خرق عادات کا انکار باطل ہے۔ فلاسفہ یہ ثابت نہیں کر سکے کہ روح ابدی ہے۔ فلاسفہ جو قیامت اور حشر اجساد کے منکر ہیں یہ ان کی غلطی ہے وغیرہ وغیرہ۔

سرسید احمد خان مرحوم اس سلسلے میں غزالی کے خیالات کا خلاصہ کچھ اس طرح پیش کرتے ہیں: ''جو فلسفیوں کے بارے میں بیان کرتے ہیں ان کا یہ کہنا کہ خدا تعالیٰ کو کلیات کا علم ہے جزئیات کا علم نہیں ہے۔ غزالی نے فلسفیوں کے ان خیالات کو موجب کفر قرار دیا ہے جن کے مطابق حشر اجساد کا نہیں بلکہ ارواح کا ہوگا ارواح عود نہیں کریں گے دوزخ وجنت حور وقصور وغیرہ جسمانی نہیں بلکہ یہ چیزیں صرف روحانی ہیں۔ جو جسمانی عذاب وثواب سے اعلا وارفع ہیں۔ چنانچہ یہ عنوان قائم کرنے کے بعد فلاسفہ کے خیالات کا خلاصہ اس طرح پیش کرتے ہیں۔ شریعت میں عذاب وثواب کی حسی مثالیں جو دی گئی تو ان سے مراد محض تمثیلات ہیں۔ کیونکہ عوام کی کمزور سمجھ ان مثالوں کے بغیر حقایق کا ادراک نہیں کرسکتی اور اسی لیے یہ مثالیں دی گئی ہیں۔ ورنہ روحانی لذات ان حقیر جسمانی لذات سے بدرجہا رفیع وبلند ہیں ہم کہتے ہیں کہ بے شک ان میں اکثر باتیں وہ ہیں جو شریعت اسلامیہ سے متصادم نہیں۔ کیونکہ ہم اس امر کا انکار نہیں کرتے کہ آخرت میں انواع واقسام کی لذتیں ہیں جو محسوسات کی لذتوں سے بہت ارفع واعلا ہیں۔ اور نہ ہم جسم سے مفارقت کے بعد روح کی بقاء کے منکر ہیں۔ لیکن ہم کہتے ہیں کہ ان تمام باتوں کو ہم صرف شریعت کے توسط ہی سے جان سکتے ہیں اس میں معاد کا ذکر آچکا ہے اور معاد بغیر بقا روح کے ممکن نہیں۔ ہم فلسفیوں کے صرف اس دعوی کی مخالف ہیں کہ اس کی معرفت عقلی قیاس آرائیوں سے ہوسکتی ہے۔

اس کے بعد غزالی فرماتے ہیں۔ فلاسفہ کی جو باتیں مخالف شرع ہیں وہ درج ذیل ہیں۔ حشر بالا جساد کا انکار، جہنم میں عذاب جسمانیہ کا انکار، جنت میں لذاتِ جسمانیہ کا انکار جنت ودوزخ کا انکار، جس کی توصیف قرآن مجید میں کی گئی ہے۔ اب ہم پوچھتے ہیں کہ آخر میں دونوں قسم کی سعادت یا شقاوت یعنی وروحانی وجسمانی کے اجتماع سے بھلا کون سا امر مانع ہے۔ خدا تعالیٰ کا یہ قول کہ فلا تعلم نفس ما اخفی مالہم من قرۃ اعین۔ (یعنی کوئی شخص نہیں جانتا کہ ان نیک بندوں کے لیے آخرت میں کیا آنکھوں کی ٹھنڈک پوشیدہ رکھی گئی ہے) سب مطلب یہ ہے کہ ان تمام نعمتوں سے مجموعی طور پر کوئی بھی واقف نہیں ہے۔

غزالی فرماتے ہیں کہ آخرت میں جن باتوں کا وعدہ کیا گیا ہے وہ قدرت خداوندی سے محال نہیں ہیں۔ اس لیے ان آیتوں کے ظاہری کلام ہی کے مطابق معنی لینا لازم ہے۔ سرسید احمد خان فلاسفہ کے خیالات کو غزالی کی زبان میں مختصراً اس طرح بیان کرتا ہے کہ ان کا یہ کہنا کہ اجساد محشور نہیں ہونگے اور ثواب یا عذاب روح مجردہ کو ہوگا اور عذاب روحانی ہوگا نہ جسمانی۔

غزالی کی شخصیت اسلام میں سب سے زیادہ ممتاز ہے۔ ان کی تعلیم ان کی شخصیت کی تصویر ہے۔ انھوں نے مذہب کے اصل مسئلہ کی تہہ تک پہنچنے اپنے ہم عصر فلسفیوں سے زیادہ کوشش کی ہے۔ چونکہ ان کے پیشرو فلسفی یونانیوں کی طرح عقل پرست تھے اس لیے وہ مذہب کی تعلیم کو محض تخیل یا شارع کی من گھڑت سمجھتے تھے۔ اس کے نزدیک مذہب یا تو آنکھ بند کرکے اطاعت کرنے کا نام تھا یا ایک طرح کے علم کا جو ادنی۔ درجے کی حقیقت کا حامل تھا۔ بہ خلاف اس کے غزالی مذہب کو انسان کی قلبی واردات پر مبنی سمجھتے ہیں۔ وہ ان کے نزدیک حکما اور شرع دونوں سے برتر ہے اور اصل میں ایک روحانی کیف ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ امام نے فلسفہ کی تحصیل صرف اس لیے کی کہ فلاسفہ کے ملحدانہ اعتراضات کے جواب دیں۔ انھوں نے فلسفہ کی غلطیاں دکھائیں اور ان غلطیوں پر فلسفیوں کے انداز ہی پر دلیلیں قائم کیں۔ ورنہ فلسفہ وحکمت ان کا اکتسابی اور ثانوی فن تھا اور خود ان کے نقطہ نظر سے یہ ان کا کی زندگی کا کوئی اہم مقصد نہ تھا۔

غزالی عقل کے ذریعے معلوم شدہ علوم میں شک کرتے ہیں مگر یقین کرتے ہیں کہ معرفت اس نور سے حاصل ہوتی ہے جسے اللہ تعالیٰ قلب میں ڈال دیتا ہے یہاں ذکی مبارک ایک اہم بات کہتا ہے۔ دیکارت شک میں گھر ارہا امام غزالی نے اس کو صاف کر دیا۔

ایک اہم موضوع جس پر امام غزالی اور شاہ ولی اللہ نے بات کی ہے وہ علم اور ذرائع علم سے متعلق ہے، شاہ ولی اللہ دہلویؒ نے وجدان کو ان تمام اقسام کے ساتھ رکھ کر بڑی اہمیت کا حامل قرار دیا ہے جن کو یونانی فکر سے متاثر فلاسفہ نے برتا ہے۔ مثلاً الخیر الکثیر میں شاہ صاحب نے حسی علم، تخیل، ظن وتخمین اور عقل وفکر جیسے تمام ذرائع کا تقابلی موازنہ کرنے کے لیے وجدان کی اہمیت اور افادیت پر تفصیل کے ساتھ بات کی ہے۔ یونانی فلاسفہ کی طرح شاہ صاحب علم بالحواس کو ناقابل بھروسہ قرار دیتے ہیں کہ اس کے ذریعے سے عملی معاملات اور اللہ تعالیٰ کے ان مقاصد اعلیہ کو سمجھنے کی کوشش کی جائے، جو مخلوقات کی پیدائش کے پیچھے کارفرما ہو سکتے ہیں۔ فارابی اور ابن سینا نے جو اہمیت قوت تخیل کو دی ہے جہاں پیغمبرانہ وجدان تمثلات اور ایمان کی صورت میں سامنے آتا ہے، مگر جن کو علمی اور وقوفی زبان میں اچھی طرح سے بیان پیش کیا جا سکتا ہے، شاہ صاحب اس خیال سے زیادہ اختلاف نہیں کرتے ہیں۔ کیونکہ شاہ صاحب کے نزدیک وجدان ایک پر اسرار طاقت کا نام ہے جو عقل کے دائرے سے باہر ہے اور یہ اس خدائی حقیقت کو منتظم تمثلات اور رمزو کنایات کے ذریعے سے ظاہر کر سکتا ہے۔

غزالیؒ نے گمراہ لوگوں اور بدعتیوں کا رد کیا ہے اور ان کے خیالات اور نظریات اور اعمال پر اعتراضات اُٹھائے ہیں اور دو طرح سے اپنے خیالات کو واضح کرنے کی کوشش کی ہے۔ ایک لحاظ سے معمولی طرز پر اپنا کام انجام دیا ہے اور رسالہ قدسیہ لکھا ہے۔ اس سے اعلیٰ تر طرز ان کی کتاب اقتصاد فی الاعتقاد میں نظر آتا ہے۔ اس علم کا مقصود غزالی کے نزدیک بدعتیوں کے شور وشغب سے عوام کے عقیدہ کو محفوظ رکھنا تھا۔ غزالی نے منطق وفلسفہ میں متعدد کتابیں لکھیں اور مستصفی کے دیباچے لکھ دیا کہ منطق کے مسائل تمام علوم کے لیے ضروری ہیں۔ اور جن کو منطق سے واقفیت نہ ہو وہ اپنی معلومات سے کچھ کام نہیں لے سکتا ہے۔ غزالی کے اثر سے چند ہی دنوں میں منطق کی تمام اصطلاحات عام طور پر متداول ہوگئیں۔ بقول ابن تیمیہ منطق کا کثرت سے استعمال غزالی کے زمانہ سے ہوا۔ اور غزالی وہ پہلے شخص تھے جس نے یونانیوں کی منطق کو مسلمانوں کے اصول میں مخلوط کر دیا۔ غزالی کی وجہ سے تعلیم کا نیا دور شروع ہوا۔ غزالی سے پہلے عام تعلیم کے نصاب میں علوم عقلیہ شامل نہیں ہوتے تھے۔ لیکن اب یہ مدرسوں کے نصاب میں ایک مستقل حصہ بن گئے۔

غزالی اپنے زمانے کی ذہنی تحریکوں پر نظر ڈالتے ہیں تو انھیں چار چیزیں نظر آتی ہیں۔ علماء دین کا علم کلام، صوفیوں کا علم باطن، فیثاغورثی عوام پسند فلسفہ اور اشراقی ارسطا طالیست۔ علم کلام جس بات کو ثابت کرنا چاہتا ہے وہی غزالی کا عقیدہ ہے۔ البتہ متکلمین کی دلیلیں انھیں کمزور اور ان کے اکثر اقوال محل تامل معلوم ہوتے ہیں۔ سب سے زیادہ قلبی تعلق غزالی کو صوفیوں کے علم باطن سے ہے اور یہی بنیاد ہے ان کے عظیم الشان کارنامے کی کہ انھوں نے مذہبی عقیدے کا دارومدار ''شخصیت'' پر رکھا۔ چنانچہ جس چیز کو متکلمین معقولات سے ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں اسے غزالی باطنی واردات کی حیثیت سے بلا تامل قبول کر لیتے ہیں۔ عوام پسند فلسفے سے انھوں نے کچھ فائدہ اُٹھایا ہے۔ یعنی ریاضی کے فن سے جسے وہ یقینی علم قرار دیتے ہیں۔ اور اس کے فلکیاتی نتائج سے طبیعیات کو وہ صرف اس حد تک مانتے ہیں جہاں تک اس میں عقائد کی مخالفت نہ ہو۔ لیکن ارسطو کا فلسفہ جس حیثیت سے کہ فارابی اور ابن سینا نے اس کی تعلیم دی تھی۔ انھیں اسلام دشمن نظر آتا ہے۔ اور اس سے وہ تمام اسلامی مذاہب کی طرف یعنی سواد اعظم کے نقطۂ نظر سے جنگ کرنا چاہتے ہیں اور وہ بھی خود ارسطو کے ہتھیار یعنی منطق سے۔

کیونکہ منطق کے اصول بھی ان کے نزدیک اسی قدر مستحکم ہیں جتنے ریاضی کے مسائل وہ بالقصد تناقض کا کلیے سے ابتداء کرتے ہیں جو ان کے ہر چیز میں نافذ ہے۔ یہاں تک کہ خدا کی ذات اور صفات میں بھی فلسفے کے طبیعی، مافوق الطبیعی مسائل میں سے وہ خصوصیت کے ساتھ تین پر حملہ کرتے ہیں۔ (۱) دنیا قدیم ہے (۲) خدا صرف کلی علم رکھتا ہے۔ اس لیے جزئیات کا علم اسے پہلے سے نہیں ہوسکتا (۳) بقا صرف نفس کو ہے یعنی حشر اجساد ناممکن ہے۔ ان مسائل کی تردید میں غزالی زیادہ تر ارسطو کے شارح یوحنا فلبانی کے پابند ہیں جس نے برو قلوس کے نظریۂ قدم عالم کے خلاف بھی ایک کتاب لکھی تھی۔

غزالیؒ نے مقاصد الفلاسفہ 487ھ میں لکھی۔ اس کتاب میں فلسفہ کا بیان شرح اور وضاحت ہے۔ تہافت الفلاسفہ 488ھ میں غزالی نے فلسفیوں کے ان افکار و نظریات کی تردید کی ہے جن کے خیالات اور نظریات کا احاطہ انھوں نے مقاصد الفلاسفہ میں کیا تھا۔ غزالی نے اگرچہ اس کتاب میں فلسفیوں کے باطل خیالات کا رد لکھا ہے۔ مگر حق اور درست فکر و خیال کی تائید و وضاحت بھی ساتھ ساتھ کی ہے۔

المستظہری: غزالیؒ نے 488ھ میں یہ کتاب باطنی فرقہ بشمول اخوان الصفا کے عقائد واوہام کی تردید ونفی کے لیے لکھی۔ الاقتصاد فی الاعتقاد 488ھ میں لکھی گئی کتاب دراصل علم کلام سے متعلق اعتدال پسند اپروچ کی حامل ہے۔ اور یہ بہت مختصر ہے۔ احیاء علوم الدین 488ھ کے بعد امام غزالی کی سب سے اہم اور سب سے قیمتی کتاب ہے۔ اس کو چار حصوں میں تقسیم کیا گیا۔ عقائد و عبادات و آداب، مہلک و تباہ کن اور، تعمیری و نجات دہندہ امور۔

ایھا الولد (احیاء کے بعد 501ھ) کسی طالب علم نے آخرت کے بارے میں نفع بخش امور کے بارے میں سوال کیا تو اس کے لیے یہ رسالہ مرتب کیا۔

المنقذ من الضلال (502ھ) اس میں اپنے خیالات اور کیفیات مفصل طور سے بیان کئے ہیں۔ المستصفی (503ھ) علم اصول الفقہ سے متعلق بڑی جامع کتاب ہے۔ الجام العوام عن علم الکلام (502ھ) اور (505ھ) کے درمیان اس کتاب میں غزالی نے سلف کے عقائد و افکار کو مفصل طور پر بیان کر کے اس کی تائید اور اس کے حق ہونے کو دلائل سے ثابت کیا ہے۔

بقول مولانا ابوالحسن علی ندویؒ: ''فلسفہ پر یہ دلیرانہ تنقید اور کسی حد تک تحقیر علم الکلام کی تاریخ میں ایک نئے دور کا آغاز تھا جس کا سہرا امام غزالی کے سر ہے۔ بعد میں شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے اس کی تکمیل کی اور فلسفہ اور منطق کی لاش کی تشریح (پوسٹ مارٹم) کا فرض انجام دیا۔ فلسفہ کی جراحی کے اس سلسلہ کا آغاز امام غزالی ہی کی تصنیفات سے ہوتا ہے''۔

'تہافت الفلاسفۂ نے فلسفہ کے خیالی طلسم پر کاری ضرب لگائی اور اس کی عظمت، ذہنی تقدس کو کافی نقصان پہنچایا۔ اس کتاب کی تصنیف نے فلسفہ کے حلقوں میں ایک اضطراب اور غم و غصہ پیدا کر دیا۔ مگر سو برس تک اس کے جواب میں کوئی شایان شان کتاب تصنیف نہیں ہوئی۔ یہاں تک کہ چھٹی صدی ہجری کے آخر میں فلسفہ کے مشہور پر جوش وکیل اور ارسطو کے حلقہ بگوش ابن رشد (م 595ھ) نے ''تہافت التہافت'' کے نام سے اس کا جواب لکھا۔ علماء مغرب کہتے ہیں کہ اگر ابن رشد فلسفہ کی حمایت کے لیے نہ کھڑے ہوتے تو فلسفہ غزالی کے حملوں سے نیم جان ہو چکا تھا۔ ابن رشد کی حمایت نے اس کو سو برس تک کے لیے پھر زندگی عطا کر دی''۔

امام غزالی نے مسلم ممالک میں اس مرض کی بروقت اصلاح کی اور مسلمانوں کو بتایا کہ ان کے دینی عقائد کا اثبات ان غیر معقولات کے التزام پر منحصر نہیں ہے، جن کو فلاسفہ و متکلمین کی ضد میں اسلام کے وہ حمایتی کر رہے تھے جو علوم عقلیہ میں گہری بصیرت نہیں رکھتے تھے۔ اس کے برعکس امام غزالیؒ نے مسلمانوں کو اس بات کا یقین دلایا کہ ان کے دینی عقائد کا اثبات کرنے کے لیے معقول دلائل موجود ہیں۔ غرض غزالی کا مستقبل بینی پر مبنی یہ تجدیدی کام نہ صرف ان کے زمانے میں بلکہ اس کے بعد تقریباً کئی صدیوں تک مسلمانوں کو راہ دکھاتا رہا اور ان کو تشکیک اور احساس کمتری سے نجات دلاتا رہا۔ اور اسلام پر معقولات کی بنا پر کوئی اعتراض بھی نہیں کر سکتا تھا۔ اس کے ساتھ ساتھ احکام شریعت اور عبادات و مناسک کے اسرار و مصالح بیان کیے اور دین کا ایک ایسا تصور لوگوں کے سامنے رکھا جس سے وہ غلط فہمیاں دور ہوگئیں جن کی بنا پر پہلے یہ گمان ہونے لگا تھا کہ اسلام عقلی امتحان کا بوجھ نہیں سہار سکتا۔

فارابی ایک ایسا مسلم فلسفی ہے، جس نے فلسفہ محض میں نام کمایا اور وہ اپنے ماورائی عقلی منہاج کے معاملے میں ممتاز حیثیت کا حامل ہے۔ اس کے برعکس ماوردی سماجی اور سیاسی معاملات میں قانونی طریق (اپروچ) کا علمبردار نظر آتا ہے۔ جبکہ امام غزالیؒ ایک ایسی ہمہ جہت اور ہمہ گیر شخصیت کا نام ہے، جس نے علم الکلام، فلسفہ اور قانون تینوں کو تصدیق کے ساتھ ملا کر ایک منفرد مقام حاصل کیا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ شاہ ولی اللہ دہلویؒ نے حجۃ اللہ البالغہ میں ان سب مفکرین کے مقابلے میں امام غزالیؒ کو نہ صرف سراہا ہے بلکہ ان کے اثرات کو اپنے فکر و عمل پر محیط بھی قرار دیا ہے جس کا برملا اظہار حضرت شاہ صاحب نے حجۃ اللہ البالغہ کے مقدمہ میں اس طرح کیا ہے۔

"ثم من بعدهم العلماء المجتهدون يعللون الاحكام بالمصالح ويفهمون معانيها ويخرجون للحكم. المنصوص منا طامنا سبا لدفع ضرا و جبت نفع كما هو مبسوط كتبهم و مذاهبهم، ثم أتي الغزالي والخطابي وابن عبد السلام وأمثالهم. شكر الله مساعيهم بنكت لطيفته وتحقيقات شريفته نعم كما اوجبت السنة هذه.

ترجمہ: "اور ان کے بعد مجتہدین احکام کے علل و مصالح برابر سمجھتے رہے اور ہر حکم صریح کی کوئی نہ کوئی علت خواہ وہ حصول نفع ہو یا دفع مضرت، ضرور قرار دیتے رہے، جیسا کہ ان کی کتابوں میں مفصل مذکور ہے۔ پھر تو غزالی خطابی اور ابن عبدالسلام وغیرہم نے عجیب لطائف و نکات اور عمدہ عمدہ تحقیقات بیان کیں، خدا ان کو ان کی سعی کا عوض دے"۔ آگے امام غزالی کے صوفیانہ کتابوں کا حوالہ دے کر فرماتے ہیں:

"ومنها ان طالب الاحسان اذا اجتهد في الطاعات وهو يعرف وجه مشروعيتها ويقيد نقسه بالمحافظة على ارواحها وانوارها نفعه قليلها وكان البعد من أن يخبط خبا عشواء، ولهذا المعنى اعتنى الامام الغزالي في كتب السلوك بتعريف اسرار العبادات".

ترجمہ: "سوم یہ کہ طالب خیر جب نیکیوں میں انتہائی کوشش کرتا ہے اور وہ ان کے مشروع ہونے کی وجہ بھی بخوبی جانتا ہے اور ان کے تقاضوں اور لوازمات پر پوری طرح نگاہ رکھتا ہے تو وہ تھوڑی عبادت بھی اس کو بہت فائدہ دیتی ہے۔ اور وہ اس کو خوب پکا ہو کر دیکھ بھال کرتا ہے اور اندھا دھند نہیں چلتا، اور اسی لیے امام غزالی نے کتب سلوک میں بڑی توجہ و اہتمام کے ساتھ لوگوں کو اسرار عبادات سے روشناس کرایا ہے"۔

یاد رہے حجۃ الاسلام کا لقب دراصل امام غزالی کو ان کے عظیم علمی اور فکری کارناموں کے اعتراف میں دیا گیا تھا۔ جو انھوں نے

مخالفین اسلام جماعتوں خاص طور پر باطنیہ اور فلاسفہ کے خلاف انجام دیئے تھے۔ ان کی کتاب حجۃ الحق اس سلسلے میں بڑی اہمیت کی حامل تھی۔ ابوالکلام آزاد نے اس لقب کا استعمال شاہ ولی اللہ دہلویؒ کے لیے کر کے ان دونوں عظیم اسلامی شخصیات کے کارناموں کی مماثلت سامنے لانے کی کوشش کی ہے۔

چونکہ امام غزالی دراصل صحیح معنوں میں مقاصد دین اور اسرار شریعت کے مشتاق رہے ہیں۔ وہ علمی لحاظ سے ان تمام روحانی اور صوفیانہ مراحل اور مقامات سے گزرنے کے بعد بھی حدیث کے علم سے اپنے آپ کو کبھی بے نیاز نہ سمجھ سکے۔

معلومات کی جانچ

1. غزالی کی زندگی کے بارے میں مفصل نوٹ لکھیے؟
2. غزالی کی واردات قلبی اور اضطراب کو تفصیل سے بیان کریں؟
3. غزالی کے فلسفیانہ کارناموں پر روشنی ڈالیں؟

3.10 ابن رشد

علامہ ابن رشد مسلمان فلاسفہ اور حکماء میں ایک ایسا نام ہے جس سے نہ صرف مسلم دنیا واقف ہے بلکہ عیسائی اور یہودی علماء بھی ان کے افکار کے خوشہ چین رہے ہیں۔ لاطینی دنیا پر ابن رشد تقریباً تین صدیوں تک چھائے رہے اور ان کی تصنیفات نے افکار وخیالات کو بہت متاثر کیا ہے۔ امام غزالیؒ نے فلاسفہ کے خلاف اپنی معرکتہ الآراء کتاب ''تہافتہ الفلاسفۃ'' لکھ کر فلاسفہ کو مشرقی دنیا میں ہمیشہ کے لیے خاموش کر دیا تھا۔ مگر غزالی کے تقریباً ایک صدی بعد ابن رشد نے ''تہافتہ التہافتہ'' لکھ کر مغرب میں فلسفے کے احیاء کا وہ کارنامہ انجام دیا جو رہتی دنیا تک یادگار رہے گا۔ جہاں ابن رشد فقہ میں اپنے زمانے کے فقیہہ العصر مجتہد تھے وہاں فلسفہ ومنطق میں یگانہ روزگار تھے۔ چنانچہ ابن رشد نے اپنے مدلل اور جامع رسالوں کے ذریعے سے ایک نئے علم الکلام کو وجود بخشا۔ یہ رسالے ''کشف الادلۃ'' اور ''فصل المقال'' کے نام سے موسوم ہے۔

ابوالولید کنیت حفید لقب محمد بن احمد بن محمد بن ارشد نام ہے۔ اس کا خاندان اندلس میں نہایت معزز خاندان شمار کیا جاتا تھا۔ اس کا دادا محمد بن رشد 450ھ مطابق 1058ء میں پیدا ہوا۔ علم فقہ میں اس درجہ کمال حاصل کیا کہ قرطبہ میں قاضی القضاء مقرر ہوا۔ محمد بن رشد نے 520ھ مطابق 1126ء میں وفات پائی۔ محمد بن رشد کے فرزند احمد 1094ء میں پیدا ہوا وہ قرطبہ کا قاضی مقرر ہوا۔ 1168ء میں وفات پائی۔ اس کا فرزند ابن رشد تھا۔

ابن رشد 520ھ مطابق 1126ء میں اپنے دادا کی وفات سے ایک مہینہ پہلے بمقام قرطبہ پیدا ہوا۔ اپنے والد سے علوم کی تحصیل شروع کی۔ ابن رشد کی تعلیم اول موطاً سے شروع ہوئی۔ وہ موطاً کو زبانی یاد کرتا تھا اور اپنے باپ کو سناتا تھا۔

حافظ ابوالقاسم بن بشکوال، ابومروان بن میسرہ، ابوبکر بن سحون، ابوجعفر بن عبدالعزیز اور ابوعبداللہ ماذری سے بھی حدیث کی

تحصیل کی۔ علم فقہ حافظ محمد بن ارمق سے حاصل کیا۔ عربیت کی تحصیل نہایت شوق اور محنت سے کی۔ ان علوم کے بعد طب کی طرف توجہ کی۔ ابو جعفر ہارون ترجالی جو اشبیلیہ کا رہنے والا تھا سے ابن رشد نے ان کے دربار میں مدت تک رہ کر طب کی تحصیل کی۔ ابن رشد سے پہلے اگرچہ اسپین کی سرزمین جہاں مالکی مذہب کا رواج تھا میں فلسفیانہ ذوق کا حامل ہونا زندیق ہونے کے برابر سمجھا جاتا تھا۔ جیسے کہ علامہ قصری ''نفح الطیب'' میں لکھتے ہیں ''جب یہ کہا جاتا ہے تھا کہ فلاں شخص فلسفہ پڑھتا ہے تو عوام اس کو زندیق کہنے لگتے تھے اور اگر اس نے کسی شبہ میں لغزش کھائی تو قبل اس کے کہ بادشاہ کو اس کی خبر پہونچے اس کو پتھر مارتے یا آگ میں جلا دیتے۔ اس کے برعکس مسلمانوں کی علمی زندگی ممالک مشرقیہ میں بالکل جداگانہ تھی اور وہاں مذہب اور فلسفہ اس طرح شیر و شکر بن گئے تھے کہ عقائد کو فلسفہ سے جدا کرنا خن کا گوشت سے جدا کرنے کے برابر ہوتا۔ البتہ خلیفۃ الحکم المنتصر لدین اللہ نے اندلس کو تمام دنیا کے علوم و فنون سے معمور کر دیا۔ وہ 350ھ میں تخت نشین ہوا۔ حکم کے بعد اس کا جانشین ہاشم اگرچہ فلسفہ کا دشمن نکلا لیکن حکم نے فلسفہ دانوں کا ایک ایسا گروہ پیدا کر دیا تھا جس کا سلسلہ اخیر زمانہ تک برابر قائم رہا۔ حکم کے بعد کئی صدیوں تک فلسفہ شاہانہ سرپرستی سے محروم رہا۔ یہاں تک کہ موحدین کی سلطنت قائم ہوئی یہ سلطنت محمد بن تومرت نے قائم کی تھی جو امام غزالیؒ کا شاگرد تھا۔ سلطنت کا مذہب اشعری قرار دیا گیا۔ اشعری مذہب میں امام غزالی کی وجہ سے معقولات کا کسی قدر رنگ آ گیا تھا۔ اسی لیے فلسفہ کے ساتھ وہ تعصب نہ رہا۔ عبدالمؤمن نے جو اس سلسلے کا سب سے پہلا بادشاہ تھا نے علوم و فنون پر شاہانہ حوصلہ سے توجہ کی۔ عبد المؤمن کے بعد اس کے جانشین یوسف بن عبدالمؤمن نے جو 508ھ میں تخت نشین ہوا نے حکم اور مامون الرشید کا زمانہ یاد دلایا۔ اس نے فلسفہ کی طرف خاص توجہ کی اور فلسفہ کی تصنیفات دور دور سے منگوائیں اور ابن طفیل کو ندیم خاص مقرر کیا۔ ان کے ذمہ یہ خدمت بھی تھی کہ تمام دیار سے علماء اور اہل فن طلب کیے جائیں اور ان کو عملی خدمتیں دی جائیں۔ ابن طفیل نے جو ائمہ فن جمع کیے ان میں ابن رشد بھی شامل تھا۔

ابن رشد نے جس زمانہ میں نشو نما پایا، اس زمانہ میں اسپین میں فلسفیانہ مذاق کا آغاز ہو چکا تھا۔ اس کے علاوہ اور دوسرے اسباب تھے جن کی وجہ سے اس کو فلسفہ کی طرف رغبت ہوئی تھی۔ اس نے جن اساتذہ سے فقہ اور طب کی تعلیم پائی تھی ان میں اکثر فلسفہ سے آشنا تھے۔ ابو جعفر بن ہارون جس کی خدمت سے اس نے مدتوں استفادہ کیا علوم عقلیہ کا بہت بڑا ماہر تھا۔ اس طرح ابوبکر بن عربی جو علم فقہ میں اس کے استاد اور امام غزالی کے شاگرد تھے علم کلام کے تعلق کی وجہ سے فلسفہ سے آشنا تھے۔ معلوم ہوتا ہے کہ ابن رشد کو شروع سے ہی فلسفہ کا شوق پیدا ہو گیا تھا۔ ابن ابی اصیبعہ نے ابن باجہ کے حال میں لکھا ہے کہ ابن رشد نے اس کی شاگردی کی ہے۔ جب 533ھ میں ابن باجہ نے وفات پائی تو اس وقت ابن رشد کی عمر 13 سال تھی۔ ابن رشد کو آغاز شباب ہی میں قضا کی خدمت مل گئی۔ وہ اشبیلیہ کا قاضی مقرر ہوا۔ پھر ابو محمد بن مغیث قاضی قرطبہ کے مرنے پر قرطبہ کے قضا کی خدمت ملی۔ 27 برس کی عمر میں 547ھ میں وہ قاضی القضاء مقرر ہوا۔

فلسفہ کے سلسلہ میں ابن رشد کا جو بڑا کارنامہ ہے وہ تصنیفات ارسطو کی شرح ہے۔ ابن رشد نے فلسفہ پر توجہ کی اور ارسطو کو اپنا امام اور پیشوا قرار دیا۔ اس کی تمام تصنیفات کی تہذیب و ترتیب کی ان پر شرحیں لکھیں اور بہت سے مسائل کی جو جمہور اسلام کے خلاف تھے، حمایت کی۔ اُن میں ایک مسئلہ یہ بھی تھا کہ افلاک قدیم اور ازلی ہیں۔ خدا نے ان کو نہیں پیدا کیا بلکہ خدا صرف ان کی حرکت کا خالق ہے۔ ابن رشد نے صرف یہی نہیں کیا بلکہ فلسفہ میں تصانیف و تالیف کیں بلکہ اسی کے ساتھ یہ بھی دعویٰ کیا کہ اسلامی عقائد کی صحیح تشریح وہی ہے جو ارسطو کے مسائل کے موافق ہے۔ اس بات کا سب سے بڑا مظہر ان کا رسالہ ''فصل المقال'' ہے۔ اس سے بڑھ کر یہ کہ اس نے اشاعرہ کے عقائد کو

نہایت زور شور کے ساتھ باطل کہا اور ثابت کرنے کی کوشش کی کہ یہ عقائد عقل اور نقل دونوں کے خلاف ہیں۔ ابن رشد نے امام غزالی کی ''تہافت الفلاسفہ'' کا رد لکھا۔ فلسفہ کا رنگ ابن رشد پر اس قدر غالب آ گیا تھا کہ بعض اوقات بے اختیار اس کی زبان سے ایسے الفاظ نکل جاتے تھے جو عام عقائد کے خلاف ہوتے تھے۔ مثلاً اس نے ایک بار جھلا کر بولا ''خدا کی قسم قوم عاد کا وجود ہی ثابت نہیں''۔ ظاہر ہے کہ ایسے خیالات چونکہ قرآن کی تعلیم کے خلاف ہیں اس لیے ان کو تسلیم نہیں کیا جا سکتا ہے۔

ابن رشد کو اپنے فلسفیانہ خیالات کی وجہ سے کافی مشکلات کا سامنا کرنا پڑا۔ کیونکہ اس کی تمام باتیں صرف اس کی ذات تک محدود نہ رہ سکیں۔ چونکہ وہ قاضی القضاۃ تھا، فقیہ تھا، طبیب تھا اور یہ سب تعلقات اس قسم کے تھے کہ اس کے معتقدات اور خیالات تمام ملک میں پھیل جاتے تھے۔ ان تمام واقعات کا نتیجہ یہ ہوا کہ ملک میں ایک آگ سی لگ گئی۔ منصور نے علماء فقہاء کی ایک مجلس قرطبہ کی جامع مسجد میں منعقد کی۔ جہاں ایک عظیم الشان مجمع موجود تھا اس میں ابن رشد کو ایک مجرم کی حیثیت سے پیش کرنے کا حکم دیا۔ قاضی ابو عبداللہ نے تقریر کی۔ اس کے بعد ابو علی بن حجاج (جو خطیب تھے) کھڑے ہوئے اور اعلان کیا کہ ابن رشد ملحد اور بے دین ہو گیا ہے۔ اس مجلس میں یہ طے کیا گیا کہ ابن رشد کو کسی علاحدہ مقام میں بھیج دیا جائے۔ منصور نے ایک فرمان لکھوا کر تمام ملک میں شائع کرایا۔ جس میں اس واقعہ کا اجمالاً اور ملاحدہ کی دار و گیر کا تفصیلاً ذکر تھا۔ اس کا خلاصہ یہ تھا:

''زمانہ قدیم میں کچھ لوگ ایسے تھے جو وہم کے پیرو تھے۔ تاہم عوام ان کے کمال عقلی کے گرویدہ ہو گئے تھے ان لوگوں نے اپنے خیال کے موافق کتابیں تصنیف کیں جو شریعت سے اس قدر دور تھیں جس قدر مشرق مغرب سے دور ہے۔ ہمارے زمانے میں بعض لوگوں نے انھیں ملاحدہ کی پیروی کی اور انھیں کے مذاق پر کتابیں لکھیں۔ یہ کتابیں بظاہر قرآن مجید کی آیتوں سے آراستہ ہیں لیکن تہہ میں الحاد اور زندقہ ہے۔ جب ہم کو ان حالات کی خبر ہوئی تو ہم نے ان کو دربار سے نکال دیا۔ اور حکم دیا کہ ان کی تصنیفات جہاں ہاتھ آ جائیں جلا دی جائیں''۔

ابن رشد کی جلاوطنی کے لیے جس جگہ کا انتخاب ہوا وہ موضع بوسینیا تھی۔ یہ قرطبہ کے قریب ایک چھوٹی سی بستی تھی، جہاں صرف یہودی سکونت رکھتے تھے۔ ابن رشد جب جلاوطن کیا گیا تو اس کے ساتھ اور بڑے بڑے فضلا بھی شہر بدر کیے گئے۔ یعنی ابوجعفر ذہبی، ابو عبد اللہ، محمد بن ابراہیم، قاضی بجایہ، ابوالربیع، الکفیف، ابوالعاص۔

بعد میں اشبیلیہ کے چند معزز لوگوں نے شہادت دی کہ ابن رشد پر جو تہمت لگائی گئی تھی غلط اور افترا تھی۔ چنانچہ 595ھ میں ابن رشد کو منصور نے مراکش طلب کیا اور اس کی قسمت کا چاند گہن سے نکلنے والا تھا لیکن بے رحم موت نے اس کا موقع نہ دیا۔ مراکش پہنچ کر وہ بیمار ہوا اور جمعرات کی رات صفر 595ھ مطابق 1198ء میں ان کی وفات ہوئی اور شہر سے باہر جبانیہ کے مقام پر مدفون ہوئے۔ لیکن ایک مہینے کے بعد لوگوں نے قبر کھود کر ہڈیاں نکال لیں اور قرطبہ لے جا کر مقبرہ ابن عباس جو ابن رشد کا خاندانی قبرستان ہے دفن کیں۔ وفات کے وقت اس کی عمر 75 برس کی تھی۔

ابن اصیبعہ نے لکھا ہے کہ ابن رشد علم الفقہ اور علم الخلاف میں یگانہ روزگار تھے۔ علم طب میں بھی ممتاز تھے طب میں ایک تصنیف کتاب الکلیات کے نام سے لکھی ہے۔ جسے نہایت عمدہ طور پر مرتب کیا ہے۔ ابوجعفر بن ہارون کی صحبت میں ایک مدت تک رہ کر تعلیمات اور طب کی تحصیل کی ان سے بکثرت علوم حکمیہ کے درس لیے۔ قرطبہ سے پہلے وہ اشبیلیہ کے قاضی رہے۔ منصور کے ہاں انھیں بلند مرتبہ حاصل تھا

ان کی حکومت میں سرخرو تھے۔ منصور کا لڑکا ناصر بھی اسی طرح ان کا بہت زیادہ احترام کرتا تھا۔ قاضی ابومروان فرماتے ہیں منصور کی مجلس میں ابن رشد جب بھی حاضر ہو کر گفتگو یا کوئی علمی بحث کرتے تو منصور انھیں ''تسمع یا اخی'' (سنو بھائی) کہہ کر مخاطب کرتا۔

کتاب فی الفحص جو ابن رشد نے لکھی ہے اس کے بارے میں ابن اصیبعہ لکھتا ہے کہ ارسطو نے کتاب النفس کے اندر جس مسئلہ کی تحقیق کا وعدہ کیا تھا وہ اس کتاب کے ذریعہ سے ابن رشد نے پورا کیا۔ اس کا موضوع یہ ہے کہ کیا یہ ممکن ہے کہ جو عقل ہمارے اندر موجود ہے یعنی عقل ہیولانی وہ ان صورتوں کو عقل میں لاسکتی ہے جو دوسری میں نہیں یا یہ ممکن نہیں ہے اسی طرح ابن رشد نے ایک مقالہ اس موضوع پر لکھا کہ وجود عالم کے باب میں فلاسفہ مشائین اور ملت اسلامیہ کے علماء و متکلمین جو عقیدہ رکھتے ہیں وہ معنوی اعتبار سے ایک دوسرے سے قریب تر ہے۔

ابن رشد کی فلسفیانہ جدوجہد ارسطو تک محدود تھی۔ خود ارسطو کی تصانیف اور اس کے متعلق کتابیں جہاں اسے مل سکیں اس نے ان کا محنت سے مطالعہ اور صحت کے ساتھ باہمی مقابلہ کیا۔ ابن رشد کی نظر سے ان یونانی کتابوں کا ترجمہ بھی گزرا تھا جو اب یا تو بالکل معدوم ہوگئی ہیں یا ان کے صرف چند اجزاء باقی رہ گئے ہیں۔ وہ بطور ایک ناقد کے منظم انداز سے اپنا علمی کام انجام دیتا تھا۔ وہ ارسطو کی تصانیف کے متن کا ترجمہ کرتا ہے، پھر اس کی شرح کرتا ہے کبھی اختصار سے اوسط حجم کی کتابوں میں اور کبھی تفصیل سے ضخیم جلدوں میں۔ اس لیے بقول دوبوئیر:
''ایسے شارح کا لقب حاصل ہوا جو ڈانٹے کی کامیڈی میں بھی اس کے لیے استعمال ہوا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے فلسفہ اسلام نے اس کی بدولت ارسطو کے فلسفے کا حقیقی مفہوم سمجھا اور اس طرح اپنا کام ختم کر کے رحلت کر گیا''۔

وہ بالخصوص ارسطو کی منطق کا کٹر پیروکار ہے۔ اس کے نزدیک اس کے بغیر انسان کو سعادت نصیب نہیں ہوسکتی۔ انسان کی روحانی مسرت کا معیار اس کا منطق کا علم ہے۔ وہ منطق کے لسانی عنصر پر اس حد تک زور دیتا ہے جہاں تک وہ تمام زبانوں میں مشترک ہے۔ ابن رشد کے نزدیک اصل چیز کلیات ہیں۔ اور علم کلیات سے واقف ہونے کا دوسرا نام ہے۔ منطق ہمارے لیے راہ ہموار کرتا ہے کہ ہمارا علم محسوسات سے خاص عقلی حقیقت تک ترقی کرے۔ ایسا لگتا ہے کہ ابن رشد مادی دنیا اور اس کو حرکت دینے والی عقول کو قدیم مانتا ہے۔ وہ دنیا کے تمام واقعات کو علت و معلول کے سلسلے کا پابند سمجھتا ہے۔ جس کے سبب خرق عادت یا معجزہ کی کوئی گنجائش نہیں باقی رہ جاتی ہے۔ اس طرح وہ تمام منفرد چیزوں کو فانی کہتا ہے جس کے باعث انسانی افراد کے بقائے نفس کا عقیدہ غائب ہو جاتا ہے۔

ابن رشد کے نزدیک مذہب ایک قانون ہے نہ کہ کوئی علم اس لیے وہ ہمیشہ ان علمائے دین کی مخالفت کرتا ہے جو حسن عقیدت سے مذہب کے سامنے سر جھکا دینے کی بجائے اس کے سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ اس نے امام غزالی پر یہ الزام لگایا ہے کہ ان کی بدولت فلسفے کا اثر مذہب پر پڑا اور اس طرح بہت سے لوگ شک اور کفر و الحاد میں مبتلا ہوگئے۔ عوام کو چاہئے کہ جو کچھ کتاب اللہ میں ہے اس پر ایمان لائیں یہی حق ہے۔ ابن رشد کہتا ہے کہ ہمیں قرآنی آیات جو انسانوں کے لیے کفالت کے لیے ایک نظام کی بات کرتا ہے۔ اور حیوانات نباتات وغیرہ میں جان پڑنے کی بات کرتی ہیں۔ ان کی متکلمانہ انداز سے تاویل نہیں کرنی چاہئے۔ کیونکہ وحی الٰہی کے یہ تاویل مشکلات پیدا کرتی ہیں۔

عوام ہمیشہ محسوسات میں زندگی بسر کرتے ہیں اور خطا میں بھٹکا کرتے ہیں۔ ناقص فطرت اور بُری عادتیں انھیں ترقی سے باز رکھتی ہیں تاہم چند آدمیوں کے لیے ضرور یہ ممکن ہونا چاہیے کہ وہ حقیقت کے علم تک پہنچ سکیں۔ عقاب سورج سے آنکھ لڑاتا ہے کیونکہ اگر کوئی بھی اس

کی طرف نہ دیکھ سکتا تو قدرت کی کاریگری بیکار جاتی۔ ہر چمکنے والی چیز کا کوئی دیکھنے والا اور ہر موجود شے کا کوئی جاننے والا ہوتا ہے۔ چاہے ایک ہی فرد کیوں نہ ہو۔ حقیقت اس کے نزدیک ارسطو کی تصانیف میں موجود ہے۔ اسی نقطہ نظر سے وہ مذہبی علم کو حقیر سمجھتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اسے مذہب میں بھی ایک خاص طرح کی حقیقت نظر آتی ہے۔ لیکن مذہبی علم کا وہ مخالف ہے۔ یہ علم اس کے نزدیک اس بات کو ثابت کرنا چاہتا ہے جو اس طرح ثابت نہیں ہو سکتی۔ تنزیل قرآن کا مقصد اس کی رائے میں لوگوں کو تعلیم دینا نہیں بلکہ ان کی اصلاح کرنا ہے۔ اس کے نزدیک شارع بھی اس حقیقت کو جانتا ہے کہ انسان کو سچی مسرت صرف معاشرتی زندگی میں نصیب ہو سکتی ہے۔ اس کا مقصد علم نہیں بلکہ اطاعت ہے۔ وہ کائنات میں ایک قدیم حرکت کے وجود کو فرض کرتا ہے۔ کیونکہ اس کے نزدیک یہ لازمی ہے کہ حرکت کے لیے ایک قدیم محرک ہو۔ کیونکہ اگر دنیا حادث ہوتی تو اس سے محض ایک دوسری حادث اجسام کی دنیا پر حکم لگایا جا سکتا تھا۔ اور اس سے تیسری پر، اس طرح اگر دنیا ممکن ہوتی تو اس میں سے ایک ممکن دنیا پر جس سے وہ پیدا ہوئی حکم لگایا جا سکتا تھا۔ اسی طرح لامتناہیت تک۔ ابن رشد کے نزدیک صرف ایک واحد، واجب، قدیم، متحرک دنیا کے ماننے سے ہمیں یہ حق حاصل ہوتا ہے کہ ایک ایسی ذات کا وجود تسلیم کریں جو دنیا سے علیحدہ ہے۔ کائنات کی حرکت اور اس خوشنما نظام کو ہمیشہ قائم رکھتی ہے۔ اور اس لیے اُسے صانع کہہ سکتے ہیں۔ اس کے اور بقیہ اشیاء کے درمیان واسطہ وہ عقول ہیں جو کرۂ ارض اور افلاک کو حرکت میں لاتی ہیں۔ کیونکہ ہر حرکت کے لیے ایک علیحدہ جوہر کی ضرورت ہوتی ہے۔

نوس (عقل کل) کے مفہوم کے بارے میں ابن رشد اختلاف کرتا ہے اپنے استاد ارسطو سے۔ عالم اجسام میں جس طرح مادے کی طرف مستقل وجود کو منسوب کیا جاتا ہے۔ اسی طرح ابن رشد عالم نفوس یا عقول میں بھی مادے کا مستقل وجود تسلیم کرتا ہے۔ غرض عقل مادی ایک ابدی جوہر ہے۔ فرد انسان کی فطری صلاحیت یا قوتِ علم کو ابن رشد عقل منفعل کہتا ہے۔ یہ اسی طرح پیدا ہوتی ہے یا غائب ہو جاتی ہے جیسے خود انسان بہ حیثیت افراد کے لیکن عقل مادی ہمیشہ باقی رہتی ہے۔ جیسے انسان بحیثیت نوع کے وہ کہتا ہے کہ علمائے دین جتنے ثبوت خدا کے وجود کے پیش کرتے ہیں وہ ان دلائل کی طرح جو ابن سینا اور فارابی نے ہر ممکن اور واجب کے معنی سے اخذ کی ہیں۔ علمی تنقید کے سامنے نہیں ٹھہر سکتیں۔ البتہ ابن رشد کے نزدیک ذی علم فلسفی کلام الٰہی کی تفسیر کر سکتے ہیں۔

وہ اعلیٰ حقیقت کی روشنی میں اس کے اصل مطالب کو سمجھتے ہیں اور عوام کو اس میں سے صرف اتنا بتاتے ہیں جتنا ان کی سمجھ میں آ سکے۔ اس طرح مذہب اور فلسفے میں نہایت خوش نما ہم آہنگی پیدا ہوتی ہے۔

ابن رشد کہتا ہے کہ عقل فعال سے متصل ہونے کے لیے کسی حال وقال وجد واستغراق ومراقبہ کی حاجت نہیں جیسا کہ صوفیاء کہتے ہیں بلکہ ہم اس اتصال واتحاد کو صرف حکمت سے حاصل کر سکتے ہیں۔ ارتقائے انسانی کا بلند ترین مقام وہ ہے جہاں تمام قوائے انسانی اپنی انتہائی استعداد امکانی حاصل کر چکی ہوتی ہیں۔ غور وفکر کے بعد جب انسان اس پردہ کو اٹھا دیتا ہے جو حقیقت اشیاء پر پڑا ہوا ہے وہ واصل باللہ ہو جاتا ہے۔ یہاں حقائق علویہ اسے دور دور نظر آتے ہیں۔ صوفی کی ریاضت ومجاہدے بے سود ہیں۔ آدمی کی اعلیٰ زندگی کا مقصد یہ ہے کہ اپنے نفس کے جزو اعلیٰ کو اپنے احساسات پر غالب رکھے۔ اگر یہ مرتبہ اسے حاصل ہو گیا تو گویا بہشت مل گئی خواہ آدمی کا کوئی بھی مذہب کیوں نہ ہو۔

غزالیؒ نے اس کے برعکس فلسفے کے رد اور دین کی موافقت میں ایک کتاب لکھی جس کا نام ''تہافتہ الفلاسفہ'' ہے۔ جس کا ایک اہم

کارنامہ یہ رہا ہے کہ اس نے عقلی خطرات اور فکری لغزشوں کی نشاندہی کر کے فلسفے کی دین سے متعلق مضرتوں کو نمایاں طور پر پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس حملے کی وجہ سے فلسفے کے متعلق عام تاثر یہ پیدا ہونے لگا کہ فلسفی ہر معالے میں دین سے وابستہ نہیں رہ سکے۔ چنانچہ غزالی نے فلسفیوں کے بعض اقوال اور تصورات کو کفر سے قریب بتا کر فلسفے اور دین کی دوری کا بانگ دہل اعلان کیا۔ چنانچہ جن تین مسائل میں غزالی نے فلاسفہ کو کفر کا مرتکب قرار دیا۔ وہ عالم کی قدامت کا تصور، خدا کو جزئیات کے علم سے محروم ہونے کا خیال اور جسمانی طور پر معاد کے انعقاد سے انکار پر مشتمل تھے۔

اب یہاں تک متکلمین کا تعلق ہے وہ نصوص کی تاویل میں شدت پسندی کے قائل نہیں ہیں۔ چنانچہ ان لوگوں نے تاویلات کے اسرار کے سلسلے میں کافی کھینچ تان سے کام لیا ہے۔

ابن رشد نے اپنی کتاب ''الکشف عن مناہج الادلۃ'' میں متکلمین کے ان تضادات اور غلطیوں کو پیش کیا ہے اور اس پر خاصا زور دیا ہے کہ صرف فلسفی لوگ ہی دینی نصوص کے سلسلے میں تاویلات پیش کرنے کے اہل ہوسکتے ہیں۔ کیونکہ وہ لوگ نصوص کے باطنی معانی کو اچھی طرح سمجھ سکتے ہیں۔ شاید اسی وجہ سے ابن رشد نے غزالی پر زبردست تنقید کی ہے اور اس پر الزام عائد کیا ہے کہ اس نے ان فلاسفہ کو تنقید کا نشانہ بنایا جو کہ حقیقت کے بالکل قریب پہونچ گئے تھے نہ صرف یہ کہ ان کو متہم کیا بلکہ ان پر کفر کا الزام بھی عائد کیا۔ ابن رشد کے نزدیک غزالی کو فارابی، ابن سینا وغیرہ پر ان کے اجتہاد کی وجہ سے حکم کفر لگانے کا کوئی حق نہیں تھا، کیونکہ یہ لوگ کچھ اہم مسئلوں کو حل کرنے کے لیے اجتہاد سے کام لیتے تھے۔ مثلاً ان لوگوں نے عالم کی قدامت، خدا کے علم اور آخرت کے مسئلوں کے بارے میں اجتہاد سے کام لیا اس لیے ان کو اس پر اجر کا مستحق قرار دیا جانا چاہیے۔ اگرچہ ان کے اجتہاد میں غلطی کا صدور ہی کیوں نہ ہوا ہو۔ کیونکہ حدیث کے مطابق 'جس نے اجتہاد کیا اس کو دو اجر ملیں گے اور جس نے اجتہاد کیا مگر غلطی کی اس کو ایک اجر ملے گا'۔

اس کے بعد ابن رشد نے ان تین مسائل سے بحث کی ہے جن کی وجہ سے غزالی نے فلاسفہ کو کافر قرار دیا تھا اور کہا کہ غزالی نے علم الٰہی کے سلسلے میں فلاسفہ پر غلط الزام عائد کیا ہے۔ کیونکہ فلاسفہ کبھی خدا کے جزئیات کے علم کا انکار نہیں کرتے ہیں۔ مگر صرف یہی کہتے ہیں کہ اللہ کا جزئیات کا علم ہمارے علم کی طرح نہیں ہے۔ یعنی جزئیات کے انسانی علم کی طرح خدا کا جزئیات کا علم نہیں ہے۔ کیونکہ فلاسفہ کے نزدیک جزئیات کا ہمارا علم معلوم اشیاء کا معلول Effect ہے جبکہ خدا کا جزئیات کا علم ان کی علت Cause ہے۔ اس طرح ہمارا موجودات کا علم ایسا ہے جو کہ ان کے تغیر وتبدل کے ساتھ بدلتا رہتا ہے مگر اللہ تعالیٰ کا علم اس کے برعکس ایسے علم کے مطابق موجود ہیں تغیر پر بھی شامل ہے۔ اسی طرح خدا کے جزئیات وکلیات کے علم کی تصدیق دونوں طرح سے واقع ہوجاتی ہے۔ اسی طرح ابن رشد نے دوسرے مسائل کے بارے میں بھی فلاسفہ کی طرف سے وکالت کی ہے اور ان پر غزالی کے حکم تکفیر کو غلط قرار دیا ہے۔

فلسفہ عرب کی اشاعت کا خاص زمانہ فریدرک دوم سے شروع ہوتا ہے جو جرمن کا مشہور فرمانروا گزرا ہے۔ یہ وہ زمانہ تھا جب ابن رشد کے یہودی تلامذہ اسپین سے نکل کر مختلف ممالک میں پھیل گئے تھے۔ ان میں سے ایک خاندان جو طبیوں کہلاتا تھا اسپین سے ہجرت کر کے فرانس چلا آیا تھا۔ ان میں سے موسیٰ بن طبیوں اور سموئیل بن طبیوں نے ابن رشد کی بعض کتابیں عبرانی میں ترجمہ کیں۔ ابن رشد کی تصنیفات کا یہ پہلا ترجمہ تھا شہنشاہ فریڈرک نے جب اسلامی کتابوں کا ترجمہ کرانا چاہا تو یہودی علماء کو اس نے دربار میں بلایا اور یہ خدمت ان کے سپرد کی

یہودا ابن سلیمان جوٹالیڈو کا رہنے والا تھا اور فری ڈریک کے خاص مقربین میں تھا۔ اس نے 1247ء میں ایک کتاب لکھی جس کا نام 'طلب الحکمۃ' رکھا یہ کتاب تمامتر ابن رشد کی تصنیفات سے ماخوذ تھی۔ ایک اور یہودی عالم یعقوب بن ابی مریم نے 1232ء میں ابن رشد کی متعدد تصنیفات کا ترجمہ کیا اس کے بعد کالونیم (پیدائش 1287ء) نے ابن رشد کی کتابوں کا عبرانی زبان میں ترجمہ شروع کیا وہ لاطینی زبان بھی جانتا تھا چنانچہ ''تہافۃ التہافۃ'' کا ترجمہ اس نے لاطینی ہی زبان میں کیا جو 1328ء میں انجام کو پہونچا۔ چودھویں صدی میں ایک یہودی فاضل لاوی بن حرشون نے ابن رشد کی کتابوں کی اسی طرح شرح اور خلاصے لکھے جس طرح ابن رشد نے ارسطو کے فلسفہ کی شرح اور تلخیص کی تھی۔ تیرھویں صدی کے ختم ہونے سے پہلے ابن رشد کی تمام فلسفیانہ تصنیفات لاطینی زبان میں ترجمہ ہو چکی تھیں۔ مگر عیسائی جماعت یورپ میں ابن رشد کے فلسفیانہ خیالات کے پھیلاؤ سے پریشان ہو اُٹھی۔ چنانچہ 1209ء میں ایک بڑا مذہبی جلسہ منعقد ہوا جس نے پیروان ابن رشد کی گمراہی کا فتویٰ دیا۔ سینٹ ٹامس نے ابن رشد کے جن مسائل کا رد لکھا وہ حسب ذیل ہیں۔

(۱) مادہ ازلی ہے اس کی حقیقت نہیں معلوم ہو سکتی، (۲) سلسلہ کائنات کا اتصال علت اولی سے جس طرح ابن رشد نے بیان کیا ہے (۳) علت اولی اور معلولات میں عقل کا توسط (۴) کوئی شئے عدم محض سے وجود میں نہیں آ سکتی، ٹامس نے ان مسائل کو باطل ثابت کیا اور یہ دعویٰ کیا کہ اصل میں ارسطو نے غلطی کی تھی اور حکمائے اسلام نے غلطی پر غلطی کی۔ ٹامس کی وفات کے بعد ریمان مارطینی نے فلسفہ عرب کی مخالفت میں کتابیں لکھیں، لیکن ان تصنیفات میں اس نے زیادہ تر امام غزالی سے مدد لی۔ وہ کہا کرتا تھا کہ فلسفہ کا رد فلسفی وغزالی کی زبان سے زیادہ موزون ہے۔ ریمان کے بعد دوسرے لوگوں نے بھی ٹامس کی حمایت اور فلسفہ عرب کی مخالفت میں کتابیں لکھیں۔ اٹلی کے مشہور شاعر ڈینٹی نے بھی ابن رشد کی ہجو لکھی جیل دی روم نے فلسفہ ابن رشد پر حملہ کیا اور کافی مشہور ہوا۔ ریمول لول بھی اس سلسلے میں بڑا اہم ہے۔

مگر دوسری طرف فرقہ فرانسیسکن نے ٹامس کی رد میں کتابیں لکھی۔ اس طرح فرانس کی مذہبی تعلیم گاہ دو فرقوں میں تقسیم ہوگئی۔ سوبون کے مدرسہ میں ٹامس کے معتقدات کی تعلیم دی جاتی تھی۔ لیکن پیرس کی یونیورسٹی میں ابن رشد کا فلسفہ پڑھایا جاتا تھا ان سب ہنگاموں کے ساتھ ابن رشد کا فلسفہ یورپ میں برابر پھیلتا گیا۔ یہاں تک کہ چودھویں صدی عیسوی میں بڑا حصہ یورپ کا ابن رشد کا پیرو بن گیا۔ چنانچہ فرانس کے مشہور بادشاہ لوئس یازدھم نے 1473ء میں جب صیغہ تعلیم کی اصلاح کرنی چاہی تو پروفیسروں کو حکم دیا کہ ارسطو کی تصنیفات پر ابن رشد کی جو شرحیں ہیں وہ نصاب میں داخل کی جائیں۔ اس فلسفہ کا اعلیٰ صدر مقام پیڈوا کی یونیورسٹی تھی جو اٹلی میں واقع تھی۔ اس یونیورسٹی میں سب سے پہلے جس نے ابن رشد کے فلسفہ کو داخل نصاب کیا پطرس واپانو تھا۔ اب یورپ کے تمام علمی طبقہ میں ابن رشد کی یہ عزت کی جاتی تھی کہ لوگ اس کے نام پر فخر کرتے تھے۔

معلومات کی جانچ

1. ابن رشد کے حالات زندگی کے بارے میں آپ کیا جانتے ہیں؟
2. ابن رشد کا کام بحیثیت شارح ارسطو کیا تھا؟
3. ابن رشد کے فلفسیانہ خیالات پر نوٹ لکھو۔

3.11 خلاصہ

چاہے ہم اس کو اسلامی فلسفہ کہیں یا مسلم فلسفہ، مسلمانوں نے ایک مربوط اور منظم فلسفہ دنیا کے سامنے پیش کیا ہے۔ اس فلسفے کی بنیادی بہت حد تک قرآن وحدیث پر قائم رہی ہے۔ اور جہاں تک اسلام کے ابتدائی فلاسفہ مثلاً کندی، فارابی، ابن سینا وغیرہ کا تعلق ہے۔ انھوں نے ایمانداری کے ساتھ اسلام کے ساتھ یونانی افکار کو ملا دیا اور ایک مربوط نظام فکر تشکیل دینے کی کوشش کی۔ اگرچہ وہ اس مقصد میں پوری طرح کامیاب نہیں ہوئے۔ مگر انھوں نے فلسفۂ یونان میں بعض ایسے مباحث کا اضافہ کیا، جو پہلے سے موجود نہ تھے۔ ذات باری تعالیٰ، ممکن الوجود اور عقول عشرہ کے علاوہ علت العلل کے تصورات یونانی فلسفے میں اتنے واضح نہیں تھے جس قدر وہ مسلم فلاسفہ کے ہاں نظر آتے ہیں۔ چنانچہ ابن رشد اور ابن تیمیہ نے بھی اس بات کا اعتراف کیا ہے کہ مسلمانوں کے ہاتھوں یونانی فلسفے کی کایا پلٹ ہوئی۔ اسی طرح یونانی طب اور دوسرے سائنسی علوم کو مسلم فلاسفہ اور حکماء نے بہت ترقی دی اور ان کو کیا سے کیا بنا دیا۔ چنانچہ ابوبکر رازی اور ابن سینا کے علاوہ ابن رشد کے سائنسی اور طبی کارناموں سے مغربی دنیا نے بہت زیادہ استفادہ کیا۔ بلکہ اگر کہا جائے کہ یورپ کی نشاۃ ثانیہ میں ان عظیم مفکرین اور حکماء کا سب سے زیادہ حصہ ہے تو مبالغہ نہیں ہوگا۔ دوسری طرف امام غزالیؒ نے مسلم فلاسفہ کی ان خامیوں اور لغزشوں کی نشاندہی کی جو ان سے اسلام اور فکر یونانی کے درمیان تطبیق دینے کے سلسلے میں سرزد ہوئی تھیں۔ امام غزالیؒ نے فلسفۂ یونان کے اندر مابعد الطبیعیاتی خلفشار اور بے دینی کے عناصر کو کھل کر اپنی کتاب تہافت الفلاسفہ میں موضوع بحث بنایا اور یونانی فلسفے کے منفی اثرات جو مسلم فلاسفہ پر مرتب ہوئے تھے ان کو 20 ابواب میں بیان کیا اور ان میں سے بعض کی بنیاد پر فلاسفہ کی تکفیر کی۔ اور بعض مسائل میں ان کے مبتدعانہ تصورات کو مورد تنقید بنایا۔ مگر طبیعیات، منطق اور اخلاقیات وغیرہ کے معاملات میں ان کے ساتھ بہت کم تعارض کیا ہے۔ اس طرح سے غزالیؒ نے فلسفیانہ مباحث میں بعض دوسرے امور کو شامل کیا۔ جس سے بعد میں ابن تیمیہؒ نے اس حد تک ترقی دی اور الرد علی المنطقیین لکھ کر یونانی فلسفے کے منطق سمیت دوسرے بظاہر غیر مضر علوم کو بھی ہدف تنقید بنایا۔ مگر یہ سب بحثیں علمی اور فکری لحاظ سے اس قدر قیمتی اور بیش قیمت تھیں کہ یورپ کے علاوہ مسلم دنیا پر ان کے اثرات بہت دور رس ثابت ہوئے۔ اخوان الصفا کے رسائل سے ایک ایسے علمی نہضت کا آغاز ہوا جہاں مختلف اقوام کے علوم وفنون کو اسلام کی تعلیمات کے ساتھ ملا کر ایک طرح کا دائرۃ المعارف تیار کیا گیا۔ مگر دوسری طرف یہی رسائل آگے جا کر باطنی تحریک اور اسماعیلی مومنٹ کے لیے بڑے کارآمد ثابت ہوئے۔ اور اس طرح اسلامی فلسفہ کے بالمقابل ایک دوسرے باطنی فلسفہ کا آغاز بھی متوازی لائنوں پر ہوا۔

غرض مسلم فلاسفہ کا علمی سرمایہ اس لحاظ سے بڑا اہم ہے کہ یہی علمی سرمایہ یورپ کی نشاۃ ثانیہ کا باعث ہوا اور اس کے اثرات نہ صرف مسلم دنیا پر مرتب ہوئے بلکہ مغربی دنیا اس سے سب سے زیادہ متاثر ہوئی۔ چنانچہ اس فلسفیانہ تحریک سے آگے جا کر تین مختلف النوع نظریات سامنے آئے۔ ایک طرف یونانی فلسفے کے حاملین کا گروہ الکندی، الفارابی، ابن سینا اور ابن رشد وغیرہ کی صورت میں سامنے آیا اور انھوں نے ایمانداری کے ساتھ اس فکر کی آبیاری کی۔ دوسرا نظریہ اخوان الصفاء کے خیالات پر مشتمل تھا جو آگے جا کر وحدت الوجود فلسفۂ اشراق، باطنیت اور تصوف کا روپ دھار لیتا ہے۔ اس کے علاوہ ان تمام فلسفہ ہائے حیات کے مقابل میں فلسفے کو اسلامیانے کا عمل شروع ہوا جس کا آغاز امام غزالیؒ سے ہوتا ہے اور پھر ابن تیمیہؒ اور ہمارے دور میں اسماعیل راجعی فاروقی کے عہد تک آتے آتے ایک تحریک بن جاتا ہے۔

3.12 نمونے کے امتحانی سوالات

درج ذیل سوالات کے جواب تیس سطروں میں لکھیے۔

1. الکندی اور فارابی کے فلسفیانہ افکار کیا تھے؟ مفصل لکھیں؟

2. امام غزالیؒ کے فلسفیانہ افکار کوکس طرح سے پیش کیا جا سکتا ہے؟ مفصل لکھیں۔

حسب ذیل سوالات کے جواب پندرہ سطروں میں لکھیے۔

1. ابن سینا کی حیات اور کارناموں پر نوٹ لکھو۔

2. اخوان الصفا کے نظریات پر تفصیل سے نوٹ لکھو۔

3. ابن رشد کی زندگی اور فلسفے پر ایک نوٹ لکھو۔

3.13 مطالعہ کے لیے معاون کتابیں

☆ تاریخ فکر اسلامی: پروفیسر محمد اجتباء ندوی مرحوم

☆ فلسفۂ اسلام: ڈی اولیری (ترجمہ مولوی احسان احمد)

☆ Dr. Hamid Naseem Rafiabadi: Muslim Philosophy, Science of Mysticism

اکائی 4: صوفی فلاسفہ اوران کے نظریات

اکائی کے اجزاء

4.1 مقصد

اس اکائی کو پڑھنے کے بعد آپ کو معلوم ہوگا کہ اسلام میں فلسفیانہ تصوف کا آغاز وارتقاء کیسے ہوا اور اس سلسلے میں اہم صوفیاء کرام اور فلاسفہ کا رول کیا رہا ہے۔ وحدت الوجود اور فلسفۂ اشراق ایک اہم کڑی ہے۔ اس سلسلہ کی اس پر سیر حال بحث آپ کو ملے گی۔

4.2 تمہید

فلسفہ اور تصوف کس طرح آپس میں مل گئے اور کس طرح اشراقی، مشائی، استدلالی اور عرفانی مکتب ہائے فکر نے ایک مرتب صورت اختیار کی یہ اس اکائی میں تفصیل کے ساتھ دیکھنے کو کوشش کی گئی ہے۔ فلسفیانہ صوفیت کی اہم شخصیات اور کتابیات کا تعارف بھی کیا جائے گا۔

4.3 ابن عربی

ابوبکر محی الدین محمد بن علی الحاتمی الطائی المعروف بہ شیخ ابن عربی اندلس کے شہر مرسیہ میں (560ھ ۔1165ء) پیدا ہوئے۔ ابھی آٹھ سال کے تھے کہ ان کے والد نے اشبیلیہ کی طرف ہجرت کی۔ تیس سال تک ابن عربی نے اشبیلیہ کو اپنا مسکن بنایا۔ اندلس اور افریقہ کے

مختلف شہروں کی سیاحت کی۔ 598ھ میں تونس، قاہرہ، اور یروشلم ہوتے ہوئے حج کو گئے۔ قیام مکہ کے دوران مشہور کتاب فتوحات مکیہ لکھی۔ اس کے بعد مرنے کے وقت تک دمشق میں سکونت پذیر رہے اس دوران بھی اسفار پیش آئے۔ آپ نے دمشق میں وفات پائی۔ اور جبل قاسیوں میں دفن ہوئے۔ آپ کا سن وفات 630ھ ہے۔ شیخ ابن عربی نے بہت ساری تصانیف تحریر کی ہیں۔ آپ عالم مفکر اور صوفی کی حیثیت سے مشہور ہیں۔ بعض لوگوں کے کہنے کے مطابق آپ نے 251 کتابیں لکھی ہیں۔ وحدت الوجود شیخ کا سب سے اہم فلسفہ ہے۔ جس کی وجہ سے وہ کافی متنازعہ شخصیت کے حامل ہو کر رہ گئے ہیں۔ آپ کی جن دو اہم کتابوں نے مسلمانوں کے فکر و ذہن پر دور رس اثرات مرتب کئے ہیں، وہ یہ ہیں: فتوحات مکیہ اور نصوص الحکم۔

مولانا عبدالرحمٰن جامی نے آپ کو کثیر التصانیف بزرگ بتایا ہے۔ تاہم ایک محتاط انداز کے مطابق آپ کی تصانیف کی تعداد تقریباً چار سو ہے۔ جیسے کہ پہلے بتایا گیا کہ فصوص الحکم میں ابن عربی نے وحدت الوجود پر تفصیل کے ساتھ بحث کی ہے۔

ابن عربی بیک وقت حکیم، صوفی اور متکلم تھے۔ آپ کا انداز بحث فلسفیانہ رجحان کا پتہ دیتا ہے۔ حالانکہ آپ اپنے خالص فلسفیانہ مباحث کو بھی عقلی انداز میں پیش کرنے کی کوشش نہیں کی۔ ان کا نظریۂ فکر آپ کی واردات قلبی کا نتیجہ تھا۔ نصوص میں اپنے بارے میں لکھتے ہیں۔

''ترجمہ کرنے والا ہوں نہ کہ اپنے دل سے حکم کرنے والا۔ میں اس میں وہی القاء کرتا ہوں جو میری طرف القاء کیا گیا ہے۔ اور میں اس کتاب مسطور میں وہ وارد کرتا ہوں جو مجھ پر وارد ہوا ہے''۔

یہاں پر ہم وحدت الوجود کے فلسفہ پر بات کرنے سے پہلے مختصراً علم مکاشفہ اور ابن عربی کے بعض دوسرے تصورات پر پہلے بات کرنا چاہیں گے۔

ہم جانتے ہیں کہ وہ مذاہب عالم جن کی ترویج و تبلیغ پیغمبروں کے ہاتھوں ہوئی ہے، ان مذاہب کی تعلیمات بھی رہی ہیں کہ یہ سارا عالم فطرت ایک خدائے بزرگ و برتر کا پیدا کردہ ہے اور جس کے فطری قوانین کی پیروی میں ہی انسان کی فلاح و بہبود کا راز پوشیدہ ہے۔ ان پیغامبروں نے صحف رشد و ہدایت پیش کئے جو ان قانون خداوندی کا حامل قرار پائے اور انھیں کی رو سے کائنات اور انسان کی ایک علیحدہ زندگی اور وجود تسلیم کیا گیا۔ اگرچہ اخلاق کا بہترین اصول یہی طے پایا کہ یہ انسان ربانی صفات کا بہترین نمونہ ہے۔ خدا خالق اور انسان وکائنات۔ یعنی ما سوا خدا سب ہی اس کی مخلوق ہیں۔ مگر بعض مفکرین اور صاحبان کشف والہام کو خدا اور اس کی مخلوق کے درمیان امتیاز وافتراق کی یہ دیوار پسند نہ آئی۔ چنانچہ انھوں نے اپنے واردات قلبی اور روحانی تجربات کی روشنی میں جب اسے عقلاً پرکھا تو انھیں خالق ومخلوق کی یہ ثنویت اجنبی نظر آئی جو غیریت کی آئینہ دار تھی۔ لہٰذا خدا پرستی کا تقاضا انھیں یہی معلوم ہوا کہ جہاں دنیا میں اخلاق کا نمونہ صرف خدا کی ''ذات مقدسہ'' ہے۔ یعنی ''تخلقو ابا خلاق اللّٰہ'' کا درس دیا گیا ہے، اسی طور پر اس جہاں سے اس ثنویت و غیریت کو ختم ہو جانا چاہیے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ تاریخ فلسفہ میں فلاطینوس مصری ہی غالباً وہ پہلا مفکر تھا جس نے اپنے ''نظریہ تجلیات'' کو ایک نظام فکری کی حیثیت سے پیش کیا اور باوجود اس کے کہ اس کے نظریۂ تجلیات اور نظریہ وحدت الوجود کے مابین ایک طرح کا تناقض پایا جاتا ہے، تاہم اس مفکر کے نظریہ تجلیات نے ہی وحدت الوجود کے لیے ایک عمدہ راستے کی نشاندہی کی ہے۔

توحید کا مفہوم

توحید کے لغوی معنی ''وحدت'' کے ہیں۔ وحدت وجود کے معنی ہیں ''وجود کی وحدت'' اور اسلامی توحید ''اللہ'' کی وحدت کا نظریہ ہے اور وحدت وجود اس کے برعکس ''وجود کی وحدت'' پیش کرتا ہے۔ مگر اسلامی نقطۂ نظر یہ ہے کہ مذہبی وحدت کو عددی اعتبار سے اور اپنی تمام تر صفات کی اکملیت کے باوصف ''ایک اور صرف ایک ہی ہونا چاہیے''۔

صوفیانہ افکار میں جس چیز کی سب سے زیادہ اہمیت رہی ہے، وہ کسی ''حقیقت مطلقہ'' کی تلاش کا فطری رجحان ہے اور جستجو کے اسی رجحان نے تصوف کے مختلف ارتقائی مدارج میں مختلف مکاتب فکر کو جنم دیا ہے۔ ان مختلف نقطہ ہائے نظر میں باہم بڑے ہی نازک فرق و امتیاز کی نشاندہی کی جاتی رہی ہے۔ ان میں سے ''وحدت الوجود'' اور ''وحدت الشہوذ'' کے ہر دو نقطہ ہائے نظر سب سے زیادہ اہمیت کے حامل ہیں۔ فلسفۂ وحدت الشہو د دراصل وحدت الوجود کی شدید تنقید کے ردعمل کے طور پر معرض وجود میں آیا ہے۔ شیخ احمد سرہندی جو مجدد الف ثانی کے معروف نام سے یاد کئے جاتے ہیں، اس مکتبۂ فکر کے سب سے بڑے مبلغ گزرے ہیں۔ یہاں ہم وحدت الوجود کے مکتبۂ فکر پر شیخ اکبر حضرت محی الدین ابن عربی کے حوالے سے بات کریں گے۔

ابن عربی کا توحیدی نقطۂ نظر یہ ہے کہ ''وجود ایک یا واحد ہے'' اور بس صرف یہی موجود ہے۔ یہ ہی وجود واحد خدا ہے، اللہ ہے، ذات حق ہے، حقیقت مطلقہ ہے جو اپنے مختلف ناموں سے معروف ہے۔ ہر وہ شئے جو اس کے علاوہ یا اس کے ماسوا ہے، محض اسی وجود واحد کا ایک مظہر ہے۔ گویا یہ کائنات، یہ سارے کا سارا عالم فطرت، اسی خدا کا عین ہے۔ کائنات کی اللہ سے عینیت کو ہم اس کی ذات وصفات کے تناظر میں ہی مدرک کرتے ہیں۔ یعنی جوہر کی عینیت کی بنا پر گویا یہ تمام کائنات اسی وجود مطلق کی ''تجلی'' ہے یا پھر یوں کہے کہ یہ تمام عالم ظواہر اسی ''وجود تامہ'' کے صدور کی ایک صورت ہے۔

ابن عربی کا نظریۂ صدور جیسا کہ شیخ اکبر کے مقلدین اور ان کے بعد کے صوفیاء کرام نے مثلاً ملا جامی وغیرہ نے اس کی توضیح وتشریح کی ہے، یہ ہے کہ وجود مطلق لاتعین ہے، یا یہ وحدت تامہ مرتبہ لاتعینیت میں ہے۔ اپنے تنزلات وتعینات میں اس کو پانچ مراحل سے گزرنا پڑتا ہے۔ ان پانچ مرحلوں میں سے دو مراحل کی نوعیت علمی ووقوفی ہے اور آخری تین مرحلوں کی نوعیت خارجی یا معروضی ہے۔

وحدت اپنے پہلے تنزل میں وجود محض کی حیثیت میں خود آگاہ یا شعیر بالذات ہوتی ہے۔ یہاں صفات کا شعور محض اجمالی صورت حال ہے۔ یعنی یہ اجمالی عمومی ومخفی نوعیت کا ہے۔

اپنے دوسرے تنزل میں بھی وحدت حامل صفات کی حیثیت سے آگاہ یا شعیر بالذات ہوتی ہے اور یہ مرتبہ صفات تفصیلی کا ہے۔ یعنی یہ صورت حال معروضی یا خارجی ہے۔

چنانچہ یہ ہر دو تنزلات حقیقی سے زیادہ قیاسی ومنطقی متصور ہوتے ہوں کیونکہ یہ خارج از زمان ہیں اور ذات وصفات کا امتیاز محض ذہنی یا منطقی صورت ہے۔

پھر اس کے بعد حقیقی اور واقعی تنزلات کا آغاز ہوتا ہے۔ لہٰذا تیسرا تنزل وہ ہے جسے تعین روحی کہا جاتا ہے۔ یعنی یہ تعین روح یا

روحوں کی صورت میں ہوتا ہے۔ گویا یہی وحدت اپنے آپ کو بہت سی ارواح کی شکل میں منقسم ومتشکل کر لیتی ہے۔ مثلاً فرشتے یا ملائک وغیرہ۔

چوتھا تنزل وہ ہے جسے تعین مثالی (اعیان ثابتہ) کہا جاتا ہے۔ پانچواں تنزل وہ ہے جسے تعین جسدی یا تعین طبعی و مادی یعنی موجودات کا نام دیا جاتا ہے۔ گویا یہ مراتب محض صلاحیتوں اور استعدادوں کا ایک تدریجی عمل تحقق ہے جو صفات واعراض میں پہلے ہی سے بالقوۃ یا مخفی صورت میں موجود ہوتا ہے۔

لہٰذا اس صورت حال سے معلوم یہ ہوا کہ ابن عربی کے نزدیک ذات یا وجود ان ہی صفات یا اعراض کا عین ہے۔ اور یہی صفات خود کی ''تجلیات'' میں منکشف کرتی رہتی ہیں۔ گویا یہ مظاہر و شیون ہی ''وہ کچھ'' ہیں جنھیں ہم کائنات اور اس کے معروضات کا نام دیتے ہیں۔ لہٰذا ربانی شیون کی اسی عینیت کو ہم اس ذات کی صفات کے طور پر بطریق دیگر اخذ کرتے ہیں۔

اس کے بعد ابن عربی کہتے ہیں کہ ''اسمائے الٰہی'' دراصل مسمیٰ کے عین ہیں۔ اور مسمیٰ ہی وجود خداوندی ہیں۔ یہ اسمائے الٰہیہ گو عددی اعتبار سے کثیر ہیں۔ تاہم یہ سب کے سب اسی ''ذات پاک'' کی نمائندگی کرتے ہیں اور ''جو کچھ'' بھی ان میں سے ہر ہر اسم کی جداگانہ حیثیت میں ہیں معروف ہوتا ہے، ''وہی کچھ'' ان تمام اسمائے مقدسہ سے بہ حیثیت کلی و مجموعی بھی معروف ہوتا ہے۔ لہٰذا خدا کی تعریف و توصیف کسی بھی نام سے کی جاسکتی ہے۔ یا بہ الفاظ دیگر بیک وقت تمام اسمائے مقدسہ اسی ذات مقدسہ کی تعریف ٹھہرتے ہیں۔ کیونکہ تمام ہی اسماء دراصل اسی ایک ہی ''وجود مطلق'' کی نشاندہی کرتے ہیں۔ گویا اگر وہ ذات اقدس اپنے اسما کے اعتبار سے کثیر ہے تو اپنے وجود کے اعتبار سے واحد ہے۔ یعنی وہ ذات مطلقہ گویا ایک ''احدیت معقولہ'' ہے جیسے ہیولیٰ یا مادہ، یا اسے بہ اعتبار وجود خویش ایک تصوراتی وحدت کا نام دیا جاسکتا ہے۔ اور بہ اعتبار ان کے موجود ہونے کے، اسے کثرت کہا جاسکتا ہے۔ کیونکہ وہ موجودات یا تخلیق، علاوہ اس کے اور کچھ نہیں، یہ اسی ذات حقہ کا ایک ''صدور ذاتی'' ہیں۔ لہٰذا اسما اور مسمیٰ کی یہ عینیت، ذات وصفات کی عینیت کا محض ایک دوسرا نام ہے۔ بالکل اسی طرح جس طرح وجود واعراض، کیونکہ اسم کوئی چیز نہیں، جو اس کے وجود کی قدر کی حیثیت میں اس معروض کا محض ایک بیان ہے۔

کائنات اور خدا کے ربط کے بارے میں شیخ اکبر کہتے ہیں کہ یہ بھی ایک عین واحد ہے۔ چنانچہ اس عینیت کا اثبات یا تو وہ ''وجود کائنات'' کی نفی سے کرتے ہیں یا پھر خدا کے اثبات سے کرتے ہیں۔ وجود کائنات کی نفی سے آغاز کرتے ہوئے وہ کہتے ہیں کہ کائنات ''جیسی کہ وہ ہے'' اسے محض نام نہاد، غیر حقیقی اور واہمہ ہی کہا جاسکتا ہے۔ جو معروضی طور پر غیر موجود ہے۔ وجود صرف خدا ہی کا ہے۔ یہ کائنات اور اس کی کثرت اگر موجود ہے تو اس کی حیثیت اسی ''وحدت تامہ'' کے شیون کی سی ہے۔ پہلی صورت میں شیخ کہتے ہیں کہ کائنات خارج میں معدوم ہے۔ آپ کا قول ہے کہ:

"الاعیان ما شمت رائحته من الوجود"

(یعنی اعیان ثابتہ نے وجود خارجی کی بو تک نہیں سونگھی)

دوسری صورت میں وہ کہتے ہیں کہ عالم ہی خدا ہے، یہ اسی ذات واحد کی تجلی ہے جس میں اس وحدت مطلقہ نے اپنے تئیں ظہور کیا اور ان تجلیات میں یہ وحدت کلی طور پر گم ہوگئی ہے۔ ان تجلیات کے ماورا وحدت کا الگ تھلگ اپنا کوئی وجود نہیں، یعنی ما بعد ہٰذا لا العدم المحض

(ان تجلیات کے ماوراعدم محض کے علاوہ کچھ نہیں)۔لہٰذا سالک کے لیے اس عالم سے ماوراخدا کی جستجو فضول ہے۔

اب چونکہ عینیت کا یہ مشاہدۂ باطنی کوئی مستقل تجربہ نہیں، اس لیے ابن عربی بالکل ایک نئے تجربہ کی جانب اشارہ کرتے ہیں اوراس تجربہ کا نام انھوں نے ''فرق بعد الجمع'' رکھا ہے۔شیخ اکبر فرماتے ہیں کہ اگر کوئی چاہے تو یہ کہہ سکتا ہے کہ ''جو کچھ'' حقیقی طور پر موجود ہے وہی خدا ہے۔اور اگر کوئی چاہے تو ''اسی کو'' کائنات بھی کہہ سکتا ہے۔یا پھر یہ بھی ہے کہ کوئی شخص ان ہر دو کے درمیان تفریق وتمیز کی نااہلیت کا اظہار بھی کرسکتا ہے۔بہر حال جو کچھ باقی رہ جاتا ہے، وہ سب ہی کچھ ایک ہی سی صورت حال ہے۔بعد ازیں ابن عربی ماورائیت اور سریان دونوں ہی سے منکر ہو جاتے ہیں۔کیونکہ ان کا خیال ہے کہ ان ہر دو تصورات پر ''موجود'' کی ثنویت کا اطلاق ہوتا ہے۔لہٰذا اگر خدا کو ماورائیت یا سریان، ان ہر دو میں سے کسی ایک مرتبہ پر بھی رکھا جائے تو پھر اس طرح سے اس کی لامتناہیت کا تصور زائل ہو جاتا ہے۔لہٰذا توحید کا اثبات تنزیہہ اور تشبیہہ یعنی ماورائیت اور سریان دونوں ہی سے ہونا چاہیے۔ابن عربی پھر کہتے ہیں کہ اللہ ''اصل'' ہے، کائنات اس کا ''ظل'' ہے۔اور چونکہ ظل اصل کا ظہور ہے، اس لیے گویا یہ ''اصل ہی ہے'' جو اپنے آپ کو منکشف کرتا رہتا ہے۔لہٰذا معلوم یہ ہوا کہ کائنات اللہ ہی کا عین ہے۔

خدا اور انسان کے بارے میں بھی ابن عربی کا خیال ہے کہ ان ہر دو کے مابین بھی، نسبت عینیت، نسبت سریان، نسبت تقرب ومعیت پائی جاتی ہے۔لہٰذا موصوف قرب ومعیت کے لیے دلیل کے طور یہ آیت پیش کرتے ہیں۔

''نحن اقرب الیہ من حبل الورید''

(ہم اس کی شہہ رگ سے بھی زیادہ اس سے قریب ہیں)اور اس آیت سے ابن عربی کی مراد اس کے علاوہ اور کیا ہوسکتی ہے کہ خدا خود بندے کے اعضاو جوارح ہیں۔

مزید برآں ایک جگہ وہ ایک اور حدیث کے حوالے سے استدلال کرتے ہیں کہ ''خلق الادم علی صورتہ'' (یعنی ہم نے آدم کو اپنی ہی صورت پر پیدا کیا) گویا اس قول سے ان کی مراد یہ ہے کہ انسان میں خدا کی تمام صفات موجود ہیں اور درحقیقت یہ خدا ہی کی صفات ہیں جن کا ظہور انسان میں ہوا ہے۔اس اعتبار سے گویا یہ انسان صفات ربانی کا مجسمہ ہے۔

ایک جگہ موضوع حدیث کے حوالے سے آپ فرماتے ہیں کہ ''من عرف نفسہ فقد عرف ربہ'' (یعنی جس نے اپنے نفس کو پہچان لیا، اس نے اپنے رب کو پہچان لیا)۔

ابن عربی اپنے نظریہ وحدت الوجود میں غایت تخلیق کائنات کے اسرار کی بھی توجیہہ کی ہے۔چنانچہ اس سلسلے میں وہ یہ موضوع حدیث دلیل کے طور پر پیش کرتے ہیں:

''کنت کنزاً مخفیا فاحببت ان أعرف فخلقت الخلق''

(میں ایک چھپا ہوا خزانہ تھا، میں نے چاہا کہ میں پہچانا جاؤں، اس لیے میں نے خلقت کو پیدا کیا)۔

ابن عربی اصل میں مکاشفہ کو تمام علوم میں سب سے زیادہ اہمیت دیتے ہیں۔ چنانچہ ابن عربی نے امام فخر الدین رازی

(1149-1209ء) کے نام ایک خط میں ان سے کہا ہے کہ اگر وہ کسی مرد خدا کا دامن پکڑ لیں گے تو وہ اللہ کی بارگاہ تک ان کو پہنچا دے گا۔اور ان کو الہام کے طور پر بغیر کسی محنت اور بیداری کے وہ علم ملے گا جو حضرت خضر علیہ السلام کو حاصل تھا۔کیونکہ ابن عربی کے نزدیک صرف علم وہی ہے جو کشف وشہود کے ذریعہ سے حاصل ہو جائے۔نہ کہ وہ جو نظر وفکر اور ظن وتخمین کی وساطت سے حاصل ہو گیا ہو۔

اس کے برعکس ابن عربی حدیث کی صحت کا حال کشف اور الہام کے ذریعہ معلوم کرتے ہیں۔اسی اصول پر وہ ''کنت کنزا مخفیاً'' کے الفاظ میں مروی روایت کو نقلاً غیر ثابت اور کشفاً صحیح قرار دیتے ہیں۔مگر ابن تیمیہؒ نے موضوع احادیث کو بے دریغ روایت کرنے پر بڑی تنقید کی ہے۔وہ کبھی ابن عربی کو یہود ونصاریٰ کے کفر سے بھی سخت تر کفر کا مرتکب قرار دیتے ہیں۔اور ان کے کلام کو ایسا کفر کہا ہے جس کا باطن ظاہر سے زیادہ قبیح ہے۔یہاں تک بعض اوقات شیخ اکبر کو ''مسیلمہ کذاب سے زیادہ دعویٰ کرنے والا'' بتایا ہے۔مگر اس کے باوجود وہ ساتھ ساتھ یہ بھی کہتے ہیں:

''لیکن ابن عربی ان سب میں اسلام سے زیادہ قریب ہیں۔ان کا بیش تر کلام اچھا ہے کیونکہ وہ ظاہر اور مظاہر میں فرق کرتے ہیں، امر ونہی اور شرائع کا اقرار کرتے ہیں اور اخلاق وعبادات میں مشائخ کے فرمودات کو اختیار کرنے کا حکم دیتے ہیں''۔

یہاں دو باتوں کی وضاحت کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ابن تیمیہ کا زمانہ ابن عربی سے بہت قریب تھا۔اس لیے ابن عربی کے بارے میں ان کی رائے بہ نسبت بعد کے علماء زیادہ مستند ہونی چاہیے کیونکہ ان کے پیش نظر ابن عربی کی وہ تصانیف بھی رہی ہوں گیں جو آج دستبرد حوادث کا شکار ہو گئیں اور جو موجود ہیں ان میں بھی یہ نہیں کہا جا سکتا کہ کس حد تک تحریف کر دی گئی ہو گی۔

یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ بقول پروفیسر یوسف سلیم چشتی ابن عربی کی کتابوں میں سبائیہ اور قرامطہ نے تدسیس کی۔جس کا ذکر امام شعرانی نے بھی اپنی کتاب الیواقیت والجواہر میں کیا ہے۔وہ لکھتے ہیں۔''حضرت شیخ کتاب اور سنت کے پابند تھے۔اور فرمایا کرتے تھے کہ جو شخص ایک لحظے کے لیے بھی میزان شرع کو اپنے ہاتھ سے پھینک دے گا وہ یقیناً ہلاک ہو جائے گا۔ان کی تصانیف میں جو عبارتیں ظاہر شریعت سے معارض ہیں وہ سب مدسوس ہیں''۔

دوسری بات یہ کہ ابن تیمیہؒ اور دوسرے لوگوں نے جو ابن عربی پر تنقید کی ہے وہ کسی ذاتی عناد کی وجہ سے نہیں بلکہ اس کے ان خیالات اور نظریات کی وجہ سے کی ہے جو اس کی کتابوں میں موجود تھیں۔مگر اس کے باوجود ان کی دوسری خوبیوں کا تذکرہ بڑے فراخ دلانہ انداز سے کیا ہے۔یہ دراصل ہمارے اسلاف کی خوبی تھی کہ ان کے اختلافات نظریاتی تھے اور ذاتی نہیں۔اور وہ ہر بات کو اصولوں کی بنیاد پر پرکھتے تھے اور ان کے نزدیک امام غزالیؒ کا یہ اصول ہمیشہ کے لیے مشعل راہ تھا۔معرفۃ الرجال بالحق اور وہ معرفۃ الحق بالرجال کے قائل نہیں تھے یعنی لوگوں کو حق کے معیار پر پرکھ کر دیکھو اور حق کو لوگوں کی آراء واہواء کا پابند بنا کر مت دیکھو۔ابن عربی نے اگرچہ بہت سارے موضوعات پر بحث کی ہے خاص طور پر وہ لاہوت، ناسوت وغیرہ جیسے موضوعات پر بات کرتا ہے اور اس سلسلے میں کچھ نادر خیالات کا اظہار کرتا ہے۔اگرچہ ابن عربی سے پہلے بھی ان موضوعات پر لوگوں نے بات کی ہے۔لاہوت سے مراد عالم ذات الٰہی اور ناسوت سے مراد عالم انسان ہے۔ان دو اصطلاحوں کا استعمال سب سے پہلے فلسفہ تصوف میں منصور حلاج نے کیا ہے۔اس کے خیال میں لاہوت اور ناسوت، دو مختلف النوع ذاتیں ہیں لیکن ان اصطلاحات کو ابن العربی اور ابن الفارض نے نئے معانی پہنائے ان حضرات نے ان دونوں کو الگ الگ نہیں سمجھا بلکہ ایک ہی

ذات، ذاتِ خداوندی کے دو مختلف جہتوں کے لیے استعمال کیا۔ ابن عربی کے فلسفہ میں لاہوت، عالم ہویت، عالم ذات، عالم اطلاق، عالم امر، عالم غیب، عالَم ارواح، عالم معانی اور ناسوت عالم خلق، عالم طبعی، عالم اجساد، عالم شہادت کے مترادف و ہم معانی ہیں۔ لاہوت کے سلسلے میں یہ نکتہ بڑا اہم ہے کہ یہ وہ عالم ہے جس میں سالک کو فنا فی اللہ کا مقام حاصل ہوتا ہے۔ اس طرح قطب زمان کے بارے میں اگرچہ شہاب الدین سہروردی کی کتاب سے ظاہر ہوتا ہے کہ قطب زمان کبھی ''عقل کل'' کی شکل اختیار کرتا ہے اور کبھی نور محمدیؐ یا ''حقیقت'' محمدی کا مظہر بنتا ہے۔ لیکن اس مسئلے کو سب سے زیادہ پیچیدہ بنانے کے عمل میں ابن عربی کا نام سب سے زیادہ اہمیت کا حامل ہے۔

ابن عربی کا فلسفہ وحدت الوجود اس قدر اہمیت کا حامل ہے کہ اس نے صدیوں تک عالم اسلام کو متاثر کیا اور بہت سارے علماء و صلحاء اور صوفیاء اس کے علمبردار بن گئے۔ اور اب بھی بہت سارے لوگ اسے متاثر ہیں۔ مگر یہ بھی حقیقت ہے کہ وحدۃ الوجود کے معاملے میں صوفیہ میں اختلاف بھی رہا ہے۔ مثلاً ابن تیمیہ نے حلاج کے ساتھ ساتھ وحدت الوجود کے حاملین صوفیاء پر سخت تنقید کی ہے۔ اور اس نظریہ کے ہر پہلو سے بحث کی ہے۔ ان بنیادی تصورات پر بھی تنقید کی ہے جو تمام وجودی صوفیہ کے درمیان مشترک ہیں۔ اور ان تصورات پر بھی بحث کی ہے۔ جن میں ان کا اختلاف ہے۔ اور عقل و نقل دونوں کی بنیاد پر یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ وحدۃ الوجود کا نظریہ اسلام کے بنیادی تصورات سے متصادم ہے۔ ابن تیمیہ کے نزدیک ابن عربی کی بنیادی غلطی یہ ہے کہ وہ وجود کی وحدت کے قایل ہیں اور خدا اور کائنات دونوں کے وجود کو وہ ایک ہی قرار دیتے ہیں۔ اشیاء ان کے نزدیک خدا کے ہی تعینات ہیں۔ چونکہ ابن عربی اشیاء کے اعیان ثابتہ کا کوئی خارجی وجود دنیا میں تسلیم نہیں کرتے اس لیے وہ خدا اور کائنات کے درمیان حقیقی فرق ثابت نہیں کرپاتے۔ ابن تیمیہ کہتے ہیں کہ ابن عربی کے وحدۃ الوجود کے بہت سے لوازم اسلام کے بنیادی اصولوں سے متصادم ہیں نجس اور حقیر چیزیں بھی نعوذ اللہ خدا کے وجود کی عین قرار پاتی ہیں اور ان کی تمام اچھی بُری صفات و اعمال خدا کی صفات و اعمال قرار پاتے ہیں۔ یہ نہ صرف ابن عربی کے نظریات سے مستنبط ہوتا ہے بلکہ ابن عربی نے خود ان کی صراحت کی ہے۔ بقول ابن تیمیہ ابن عربی کا نظریہ شرک و بت پرستی کے لیے جواز فراہم کرتا ہے۔ توحید اور شرک کے درمیان کوئی تفریق نہیں کرتا۔ انبیاء کی دعوت توحید کی تضحیک کرتا ہے۔

شیخ مجدد الف ثانی نے ابن عربی کے فلسفہ وحدت الوجود پر زبردست علمی اور صوفیانہ تنقید کی ہے۔ اور اپنے مشاہدات باطنی کے ذریعے سے بھی یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ فلسفۂ وحدت الوجود ایک غیر اسلامی نظریہ ہے۔ چنانچہ تاریخ تصوف میں شیخ مجدد الف ثانی کا نام ابن عربی کے ایک ایسے ناقد کی حیثیت سے سامنے آتا ہے۔ جس نے فلسفۂ وحدت کو اسی طرح ناکام بنادیا جیسا کہ غزالی اور ابن تیمیہ نے فلسفۂ یونانی اور علم منطق کو بالترتیب شکست دی تھی۔

امام موصوف کا تصور توحید یہ ہے کہ ہم معرفت خداوندی کو صوفیانہ مشاہدۂ باطن یا کشف و شہود سے نہیں حاصل کرسکتے۔ لہٰذا عرفان ذات حقہ، کے لیے ہمیں ''وحی'' اور علمائے ظاہر کا سہارا لینا چاہیے کیونکہ ان علمائے ظاہر کا تصور توحید عین وحی کے مطابق ہے اور حضرت مجدد نے بھی خدا کی ذات و صفات کے مسائل کو مسلمان علمائے دین اور شریعت کے اصولوں پر حل کیا ہے۔ اور ایسا کرتے ہوئے آپ نے اشاعرہ کے مکتبۂ فکر کے بجائے ماتریدیہ کے مکتبۂ فکر کا اتباع کیا ہے۔ لہٰذا ایک مکتوب میں امام ربانی فرماتے ہیں۔

''پہلے میں وحدت وجود کا معتقد تھا، کیونکہ بچپن ہی سے میں اسے بر بنائے استدلال عقلی جانتا تھا اور اس کی صداقت پر کامل یقین

رکھتا تھا۔لیکن جب سلوک اختیار کیا، تو پہلی مرتبہ ''وحدت وجود'' ایک ادراک روحانی کی حیثیت سے محقق ہوئی اور میں نے برائے العین اس کا مشاہدہ کرلیا۔ میں عرصہ تک اس مقام میں رہا اور تمام معارف جو اس مقام سے متعلق ہیں، مجھے حاصل ہو گئے''۔

بعدازیں ایک بالکل نیا روحانی ادراک میری روح پر غالب آ گیا اور میں نے معلوم کیا کہ میں آئندہ ''وحدت وجود'' کو نہیں مان سکتا۔ تاہم مجھے اپنے کشف کے اظہار میں تامل تھا، کیوں کہ میں عرصۂ دراز تک وحدت وجود کا معتقد رہ چکا تھا۔ آخر کار مجھ پر اس کا انکار بصراحت تمام لازم آیا۔ مجھ پر یہ منکشف ہو گیا کہ وحدت وجود ایک ادنیٰ مقام ہے اور میں ایک بالاتر مقام پر پہنچ گیا ہوں یعنی ''مقام ظلیت'' پر۔ اگرچہ میں اب بھی دراصل وحدت وجود کے انکار پر راضی نہ تھا، کیونکہ تمام بڑے بڑے متصوفین نے اسے مانا تھا، لیکن اس کا انکار ایک ناگزیر واقعہ ہو گیا تھا۔ بہرکیف یہ میری آرزو تھی کہ میں مقام ظلیت ہی میں رہوں، کیونکہ ظلیت کو وحدت وجود سے ایک نسبت تھی۔ اس میں میں ''اپنے تئیں'' اور اس عالم کے تئیں خدا کا ظل محسوس کرتا تھا۔ لیکن فضل خداوندی دستگیر ہوا اور میں ایک اعلیٰ مقام ''عبدیت'' پر فائز ہو گیا۔ تب میں نے معلوم کیا کہ عبدیت تمام دوسرے مقامات سے بالاتر مقام ہے اور مجھے مقام ''وحدت وجود'' اور ''ظلیت'' میں رہنے کی آرزو پر ندامت ہوئی۔

مجدد الف ثانیؒ کے مندرجہ بالا اقتباس سے بہ ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے یہاں ارتقاء سلوک کے تین مدارج ہیں:

1) وحدت الوجود

2) ظلیت

3) عبدیت

امام ربانی جب ''عبدیت'' کے درجہ پر فائز ہوئے تو ان پر پہلے دو مقامات غلط ثابت ہو گئے۔

چنانچہ صورت حال یہ ہے کہ ابن عربی جب وحدت وجود کے ثبوت میں ماسوا اللہ کی نفی سے ابتدا کرتے ہیں تو خدا کو عین عالم قرار دیتے ہیں اور عالم کے متعلق فرماتے ہیں کہ اعیان ثابتہ نے تو وجود خارجی کی بو تک نہیں سونگھی۔ خارج میں تو محض خدا ہی کا وجود ہے۔

مگر حضرت مجدد کا خیال تھا کہ ابن عربی کی گفتگو ''مقام فنا'' میں ہے۔ لیکن سالک جب اس مقام سے ترقی کر کے اس سے بلند تو مقام پر پہنچ جاتا ہے تو اس مقام کی غلطی اس پر واضح ہو جاتی ہے۔ اور معلوم ہو جاتا ہے کہ مقام مذکور پر عالم کو معدوم سمجھنے کی کیا وجہ تھی۔ اس مقام میں سالک کی توجہ ''ذات احدیت'' پر مرتکز ہو گئی تھی، اور ماسوا اللہ سے نسیان کلی پیدا ہو گیا تھا۔ لہٰذا سالک کو سوائے خدا کے اور کچھ مشہود نہیں ہوا تھا اور ماسوا کی نفی محض خدا کے وجود کا اثبات کرنے لگا تھا۔

ابن عربی حقیقت خداوندی کی جانب سے شروع کر کے عالم کو عین خدا کہتے ہیں اور ماسوا اللہ کو ''عدم محض'' تصور کرتے ہیں۔

مگر حضرت مجدد اس بارے میں یہ خیال کرتے ہیں کہ یہ مقام دراصل تجلی ذاتی کا ہے۔ جب سالک اس مقام سے گزر جاتا ہے تو اس کو معلوم ہوتا ہے کہ خدا کی ذات حقہ وراالورا، ثم وراالورا ہے اور اس تک ہماری رسائی ممکن نہیں۔

حضرت امام ربانی کے نزدیک نظریۂ وحدت وجود درست نہیں ہے۔ ان کا اصرار ہے کہ وحدت وجود یا عینیت کا ادراک سالک کے

لیے حقیقت الامر کا ادراک نہیں ہے بلکہ یہ تو سالک کی ایک باطنی و داخلی حالت ہے۔ ان کے خیال میں خدا اور عالم کی عینیت نمود محض ہے اور ''وحدت الوجود'' کا ''شہود'' ''شہود محض'' ہے، حقیقت نہیں۔ سالک کو مقام فنا میں صرف محسوس ہوتا ہے کہ وجود واحد ہے، حالانکہ حقیقتاً وجود واحد نہیں۔

ایسی صورت میں سالک کی تربیت و تہذیب کے لیے صرف اتنا ہی ضروری ہے کہ وہ محض تطہیر نفس کے لیے کوشاں رہے اور خدائے مطلق کے مشاہدۂ باطن کے امکان کو اپنے دل سے نکال دے۔ چنانچہ اس کے لیے حضرت امام ربانی فرماتے ہیں کہ وجود مطلق کے لیے مساعی کرنا فضول ہے کیونکہ اس تک ہماری رسائی کا کوئی امکان ہی نہیں اس پر تو صرف ایمان بالغیب لے آنا چاہیے۔

حضرت مجدد پھر فرماتے ہیں کہ مجھے عبدیت کے مرتبہ پر فائز ہونے کے بعد یہ محسوس ہوا کہ میرے سابقہ تمام مشاہدات محض موضوعی نوع کے تھے اور اسی لیے ناقابل بھروسہ تھے۔ خدا اور انسان کے مابین کسی عینیت کی اب کوئی گنجائش باقی نہ رہی تھی۔ سالک کے بتدریج مشاہدات کی معروضی صحت کا معاملہ زیادہ قابل اعتماد اور راسخ ہوگیا۔ ساتھ ساتھ یہ بھی ظاہر ہوا کہ سالکین کے تمام سابقہ تجربات حقیقت مطلقہ کے بارے میں محض ایک ملحدانہ صورت حال تھی۔ غرضیکہ مرتبۂ عبدیت پر فائز ہونے کے بعد مجدد پر خدا اور کائنات کی ثنویت روز روشن کی طرح ظاہر ہوگئی۔

چنانچہ اس مرتبہ پر پہنچ کر مجدد امام ربانی پر یہ راز کھل گیا کہ سالک کا مشاہدۂ باطنی خدا کی ذات وصفات کے بارے میں کوئی معروضی صحت نہیں رکھتا۔ لہٰذا مجدد موصوف نے ربانی وجود کی ان منفی صفات کا اعتراف کیا ہے کہ خدا تمام تر اسماء وصفات سے ماورا ہے اور ہمیں انھیں صفات کا ہی ادراک ہو پاتا ہے۔ وہ تمام شیون واعتبارات سے ماورا ہے۔ وہ تمام ظہور وبطون، اروز وکمون، موصول ومفصول، کشف وشہود، محسوس ومعقول، موہوم ومتخیل سے بھی بالاتر ہے۔ یعنی یہ وجود منزہ ومقدسہ ورا الوراثم ورا الوراثم ورا الورا ہے۔ چنانچہ سلوک کے باطنی مشاہدے سے جو کچھ ہمیں وجدانی طور پر معلوم ہوتا ہے وہ محض ایک نفسی تجربہ ہے۔ اور یہ کہ معروضی طور پر کیا کچھ موجود ہے، اس کی صحت کے بارے میں ہمیں کسی قسم کا حتمی علم نہیں ہوتا۔ مختصراً یہ کہ خدا کا کوئی ادراک ممکن ہی نہیں۔ لہٰذا ایمان بالغیب لے آنے کے علاوہ ہمارے پاس کوئی چارۂ کار بھی نہیں ایک ایسا ایمان کامل ہمیں اسی وقت میسر آسکتا ہے جب کہ ہماری فکر اور ہماری قوت متخیلہ اپنی لاحاصل مساعی سے ہار مان لے۔ اور پھر اس وقت یہ بھی ثابت ہوجاتا ہے کہ خدا ناقابل دسترس، ناقابل بیان، ماوراء العلم اور مافوق التجربی ذات ہے۔ اور خدا کے بارے میں صرف ایک ایسا ہی عقیدہ درست بھی ہے کیونکہ یہی عقیدہ ہمارے حدود علم اور اس کی ماورائیت کو قابل لحاظ بناتا ہے۔ ہاں، علاوہ اس کے اگر ہمیں خدا کے بارے میں کچھ علم حاصل ہو بھی سکتا ہے تو وہ ذریعۂ علم صرف وحی ہے۔ لہٰذا ہم کو یہ چاہیے کہ ہم صرف اور صرف ان علمائے ظاہر کی ہی تقلید کریں کیونکہ یہ وہ لوگ ہیں جن کا تصور وجود مخصوص طور پر وحی اور شریعت کے مطابق ہے۔

غرض کہ اس بنیاد پر مجدد امام ربانی نے یہ موقف اختیار کیا کہ خدا ہی تمام زمین وآسمانوں کا خالق ہے۔ یہ پہاڑ، سمندر، سبزہ زار، اور یہ بنی نوع انسان اپنی تمام تر صفات کے ساتھ اسی کی مخلوق ہیں۔ وہ خلاق عالم ہے اور یہ سب ہی کچھ اس نے ''عدم محض'' سے پیدا کیا ہے۔ وہ ہی تمام فضائل کا تن تنہا عطا کرنے والا ہے۔ وہ تمام برائیوں کو فرو کرنے والا اور تمام احتیاجات کا پورا کرنے والا ہے۔ وہ ہی ستار ہے جو ہمارے گناہوں سے چشم پوشی برتتا ہے۔ وہ حلیم ہے اور ہماری غلط کاریوں پر ہمیں ڈھیل دیے رکھتا ہے۔ وہ تمام نعمتوں کے لیے تمام تعریفات

وتحسین کا واحد مستحق ہے۔ انسان کو اس کی عظمتوں اور رفعتوں کا اندازہ ہو ہی نہیں سکتا۔ وہ ہادیٔ مطلق ہے جو اپنے انبیاء کے ذریعہ سے اپنی غافل و جاہل نوع انسانی تک ہدایتیں بھیجتا رہتا ہے۔ اور ہم کو ہمہ وقت اس امر سے متنبہ و مطلع رکھتا ہے کہ کیا چیز ہمارے لیے پسندیدہ اور ناپسندیدہ ہے، اور کیا چیز ہمارے لیے مفید یا ضرر رساں ہے۔ وہ احد اور وحدہ لاشریک ہے۔ وہ اور صرف وہ ہی ایک ربانی وجود ہے۔ جوان صفات کا حامل ہوسکتا ہے۔ تنہا خدا ہی معبود ہے۔ وہ ایک ایسا وجود ہے جو کائنات میں ہر ہر چیز پر محیط ہے۔ وہ ہمہ جائی اور ہم سے ہماری شہ رگ سے بھی زیادہ قریب ہے۔ ''نحن اقرب الیہ من حبل الورید'' مگر اس ذات حقہ کے احاطے و معیت اور قرب کی نوعیت ہمارے فہم سے بالا تر ہے۔

معلومات کی جانچ

1. ابن العربیؒ کے حالات زندگی کے بارے میں آپ جانتے ہیں؟
2. فلسفۂ وحدت الوجود پر نوٹ لکھو؟
3. وحدت الوجود کے بارے میں شیخ احمد سرہندیؒ کے خیالات قلم بند کرو؟

4.4 شیخ الاشراق

مشہور صوفی شیخ شہاب الدین سہروردی (587-549ھ/ مطابق 1191-1154ء) المعروف بہ شیخ المقتول، شیخ الاشراق، مشائی واشراقی فلسفہ کا ماہر تھا اور اسی طرح نظریہ نور کا وکیل و ترجمان بھی بن کر اُبھرا۔ علماء کے فتویٰ پر حلب میں محبوس ہوا اور بالآخر قتل کیا گیا۔

شیخ شہاب الدین سہروردی، شیخ الاشراق مقتول کے نام سے بھی موسوم ہے۔ وہ بارہویں صدی کے اوائل میں 1154ء میں سہرورد میں پیدا ہوئے۔ بعض لوگوں نے سنہ ہجری 550ھ لکھا اور بعض نے 549ھ لکھا ہے۔

شیخ شہاب الدین سہروردی مقتول کے نام میں سخت اختلافات ہیں۔ ابن ابی اصیبعہ نے ان کی کنیت ابوحفص اور ان کا نام عمر لکھا ہے۔ بعض لوگ ان کا نام احمد اور بعض لوگ ابوالفتوح لکھتے ہیں البتہ ابن خلکان کے نزدیک ان کا نام یحییٰ، کنیت ابوالفتوح، لقب شہاب الدین ہے۔

کہا جاتا ہے کہ وہ 586ھ کے اخیر میں چھتیس سال کی عمر میں قتل کیے گئے۔ دوسرے اقوال بھی لوگوں نے بیان کیے ہیں۔ بچپن میں تحصیل علم کا شوق پیدا ہوا اور مراغہ جا کر مجد الدین جیلی سے علم حاصل کیا۔ یاد رہے جیلی فخر الدین رازی کے استاد تھے۔ علم اور حکمت ان سے حاصل کی۔ اور ان دونوں علوم میں کمال حاصل کیا۔ اس کے بعد اصفہان میں آئے تعلیم سے فراغت کے بعد سیر و سیاحت شروع کی اور صوفیاء کی صحبت میں رہ کر ان سے علوم باطنی حاصل کیے۔ اور خلوت و مجاہدہ کے ذریعے تصوف میں ارتقاء کے مراحل طے کیے۔ اگرچہ ان سے پہلے لوگ فلسفہ و حکمت کے بیک وقت جامع نہیں ہوا کرتے تھے مگر شیخ نے ان دونوں میدانوں میں کمال حاصل کیا۔ وہ سیر و سیاحت اور جستجو و تلاش میں بالکل تارک الدنیا ہو کر زیادہ تر دیار بکر میں رہنا پسند کرتے تھے۔ لیکن بعض اوقات شام میں اور بعض اوقات روم میں بھی مقیم رہتے تھے۔

کہتے ہیں کہ علماء اسلام میں وہ دو شخص ایسے گزرے ہیں جن کی نسبت کہا جاتا ہے کہ ان کا علم ان کی عقل سے زیادہ تھا ایک علامہ ابن تیمیہ اور دوسرے شیخ الاشراق شہاب الدین سہروردی۔

جب وہ بغداد سے نکل شام کی طرف روانہ ہوئے تو حلب پہنچ کر فقہاء سے مناظرے کئے اور کوئی ان کے مقابلے میں نہ ٹھہر سکا۔ تو فقہاء نے ان پر سخت لعن طعن کی۔ فقہاء نے ان پر کفر کا فتویٰ لگایا اور ان کو واجب القتل قرار دیا۔ اور ان پر بہت سارے الزام لگائے۔ جن میں سب سے بڑا الزام یہ تھا کہ وہ نبوت کے مدعی ہیں۔ ان کی نسبت اس قدر شور وشغب ہوا کہ ملک الظاہر نے ان کو طلب کیا۔ مگر جب اس نے تمام فقہاء اور مدرسین کو مناظرے میں شکست دی تو بادشاہ نے اس کو خاص مقربین میں داخل کیا۔ تو فقہاء اس سے اور غصہ ہوئے اور انھوں نے ان کی تکفیر کا محضر تیار کر کے دمشق میں سلطان صلاح الدین کی خدمت میں روانہ کیا۔ بادلِ ناخواستہ ملک الظاہر نے سلطان صلاح الدین کے اصرار پر شہاب الدین کو قتل کیا۔ کیونکہ وہ اس کا دل سے معتقد ہو چکا تھا۔ اس سلسلے میں یہ بھی کہا جاتا ہے کہ ملک الظاہر کو خود بھی شیخ الاشراق کے کفر والحاد کا حاصل معلوم ہوا تھا۔ اس طرح کہا جا سکتا ہے کہ ان کے قتل کا باعث ان کا کفر والحاد تھا لیکن سیاسی اور مذہبی بدگمانیاں بھی اس کا سبب ہو سکتی ہیں۔

شیخ الاشراق نے بہت ساری کتابیں لکھی ہیں۔ مثلاً المطارحات، التلویحات، اللمعات، حکمۃ الاشراق، الولاح، الالواح العمادیۃ، الھیاکل النوریہ، المقاومات، بستان القلوب، طوارق الانوار، کتاب الصبر، النفحات فی الاصول، لوامع الانوار، اعتقاد الحکماء، رسالۃ العتق، رسالۃ المعراج، رسالہ عقل وغیرہ وغیرہ۔ شیخ الاشراق اس قدر فلسفہ کی مہارت رکھتے تھے کہ ان کو ابن سینا کا حریف اور مدِ مقابل سمجھا جاتا ہے۔ شیخ شروع میں فلسفہ مشائیہ یعنی فلسفہ ارسطو کے بہت بڑے حامی اور معتقد تھے۔ لیکن جب انھوں نے مجاہدا ور ریاضت شروع کی تو ان کو ایک مستقل روحانی عالم نظر آیا اور روحانیت کے اسی عالم اور مستقل سلسلے کا نام فلسفہ اشراق ہے۔ جس کا ماخذ فلسفۂ مشائیہ کی طرح صرف ایک شخص ارسطو کی رائیں اور تصنیفات نہیں ہیں بلکہ ارسطو کو چھوڑ کر حکمائے یونانی، حکمائے ایران اور حکمائے ہندوستان کا ایک بہت بڑا گروہ ہے، جن کے فلسفہ کی بنیاد ذوق، مشاہدہ، ریاضت، مجاہدہ اور خلوت گزینی پر ہے۔ انہی حکماء کے فلسفہ کا خلاصہ شیخ الاشراق نے اپنی کتاب حکمۃ الاشراق میں جمع کیا ہے۔

ایک طرف شیخ الاشراق نے دنیوی تعلقات کو چھوڑ کر متصل مجاہدات کے ذریعہ سے اپنے نفس کو ریاضت کا خوگر بنا دیا تھا اور عالم روحانی کا مشاہدہ کیا تھا لیکن دوسری طرف فلسفۂ بحثیہ یعنی فلسفہ مشائیہ کی بنیاد انھوں نے مضبوط کی۔ اس طرح ان کے فلسفے کی بنیاد ذوقی کیفیت اور دقیق علم دونوں پر شامل ہے۔ وہ علوم مقدسہ الٰہیہ اور اسرار ربانیہ کا راز دان تھا۔ جن کو اس نے اپنی کتاب حکمۃ الاشراق میں بیان کیا۔

شیخ الاشراق کا فلسفہ تمام حکمائے قدیم مثلاً ہرمس، ابناذقلس، فیثاغورس، سقراط اور افلاطون بلکہ حکمائے فارس کے خیالات کا مجموعہ ہے۔ اور اس کو فلسفۂ اشراقیا تو اس بنا پر کہتے ہیں کہ اس کی بنیاد اشراق یعنی کشف پر قائم ہے۔ کیونکہ یہ مشرقیوں یعنی اہل فارس کا فلسفہ ہے۔ لیکن اس کا حاصل بھی وہی کشف وذوق ہے کیونکہ ایرانیوں کے فلسفہ کی بنیاد بھی کشف وذوق ہی پر قائم ہے۔ اور یہی حال یونان کے حکمائے قدیم کا بھی تھا۔ لیکن ان کے بعد ارسطو نے اس طریقہ کو بدل دیا اور فلسفہ کی بنیاد استدلال وبحث پر رکھی۔ شیخ الاشراق نے اپنی کتاب ھیاکل

النور کو تین حصوں پر تقسیم کیا ہے۔ پہلا حصہ منطق میں ہے۔ دوسرا حصہ طبعیات میں اور تیسرا حصہ الٰہیات میں۔ منطق اور طبعیات کا حصہ مختصر ہے۔ البتہ الٰہیات کے حصے کو انھوں نے نہایت تفصیل کے ساتھ لکھا ہے۔

اشراقی فلسفہ کی اساسی خصوصیات میں سے یہ بات قابل ذکر ہے کہ شیخ اپنی عقلی حریت پسندی اور دقت نظری کے باعث معمولی مواد سے ایک مکمل فکری نظام تشکیل دیتے ہیں۔ وہ ایسا کرتے ہوئے معمولی سی تقلید کو بھی گوارا نہیں کرتے۔ موصوف بہت سے بنیادی مسئلوں میں افلاطون سے اختلاف رائے رکھتے ہیں۔ آپ کا اختلاف ارسطو سے بھی ہے جسے آپ اپنے فلسفیانہ نظام کے لیے بڑی اہمیت کا حامل سمجھتے ہیں۔ اس پر وہ بے لاگ تنقید کرتے ہیں۔ یہاں تک کہ ارسطو کی منطق کو بھی وہ بڑی غائر نظر سے دیکھتے ہیں اور اس کو اپنی فکر کی کسوٹی پر پرکھتے ہیں اور اس کے نقائص کو اجاگر کرتے ہیں۔ مثلاً ارسطو کے نزدیک منطقی تعریف جنس وفصل کا اجتماع ہے۔ مگر شیخ کے اشراقی فلسفہ کا یہ دعویٰ ہے کہ جس شے کی تعریف مقصود ہوتی ہے ہم اس کی متمائز صفت سے، جس کو کسی دوسری شئے پر محمول نہیں کیا جا سکتا، اس شئے کے علم تک نہیں پہنچ سکتے۔ مثلاً کسی گھوڑے کی یہ تعریف کہ وہ ہنہنانے والا جانور ہے ہم حیوانیت کو اس لیے سمجھ جاتے ہیں کہ ہم کو بہت سے جانوروں کا علم ہے۔ جن میں یہ صفت موجود ہے۔ لیکن ہنہنانے کی صفت کو سمجھانا ناممکن ہے۔ کیونکہ یہ صفت اس شے کے سوا جس کی تعریف کی جارہی ہے کہیں اور دوسری شے میں نہیں پائی جاتی۔ لہٰذا ایک ایسے شخص کے لیے کہ جس نے گھوڑا کبھی نہیں دیکھا ہے، گھوڑے کی یہ معمولی تعریف محض بے معنی ہوگی چنانچہ ایک حکمیاتی اصول کی حیثیت سے ارسطا طالیسی تعریف بالکل بے سود ہے۔ شیخ کا دعویٰ ہے کہ صحیح تعریف میں تمام صفات لازمہ شامل ہوں گی جو مجموعی حیثیت سے اس شے کے علاوہ جس شے کی تعریف کی جاتی ہے، کہیں اور نہ پائی جائیں۔ انفرادی طور پر یہ ممکن ہے کہ وہ دوسری چیزوں میں بھی موجود ہوں۔

اشراقی فلسفہ کی جدت پسندی یہ ہے کہ اس نے متداول اصطلاحات کو تبدیل کر دیا ہے۔ اس نظام میں دلالت مطابقی کو دلالت قصد، دلالت تضمنی کو دلالت حیطہ اور دلالت التزامی کو دلالت التطفل اور جزئی کو شاخصی کا نام دیا جاتا ہے۔ مشائی نظام میں جہاں حدتام دو جز وذاتی سے مرکب ہوتی ہے، ایک عام جس کو وہ جنس قریب اور دوسرا خاص جس کو وہ فصل قریب کہتے ہیں۔ مثال کے طور پر انسان کی تعریف حیوان ناطق سے کی جاتی ہے، اس میں حیوان جزو عام ہے جو علاوہ انسان کے دوسرے حیوانوں میں بھی پایا جاتا ہے۔ لیکن ناطق جزو خاص ہے جو صرف انسان ہی کے ساتھ خاص ہے۔

اہل منطق نے قضیوں کی جو اقسام بتائی ہیں ان میں ایک قسم قضیہ موجبہ ہے، کیونکہ موضوع کی طرف اگر محمول کی نسبت ضروری ہو تو وہ قضیۂ ضروریہ ہے۔ اگر اس کا عدم ضروری ہے تو وہ قضیۂ ممتنع ہے اور اگر اس کا عدم اور وجود کوئی ضروری ہے تو وہ قضیۂ ضروریہ ہے۔ اگر اس کا عدم ضروری ہے تو وہ قضیہ ممتنع ہے اور اگر اس کا عدم اور وجود کوئی ضروری نہیں تو وہ قضیہ ممکنہ ہے، مثلاً ''انسان حیوان ہے'' قضیہ ضروریہ ہے کیونکہ انسان کے لیے حیوان ہونا ضروری ہے۔ اور یہ قضیہ کہ ''انسان پتھر ہے'' ممتنع ہے کیونکہ انسان کے لیے پتھر نہ ہونا ضروری ہے۔ اور یہ قضیہ کہ ''انسان کاتب ہے'' قضیہ ممکنہ ہے کیونکہ انسان کے لیے کتابت اور عدم کتابت کوئی بھی لازم نہیں بلکہ یہ ہر دو صورتیں ممکن ہیں۔ اور اس طور پر اہل منطق نے بہت سی جہتیں نکالی ہیں لیکن شیخ اشراق کے مطابق ان جہتوں کی ضرورت نہیں بلکہ ہر قضیۂ صرف موجبہ ضروریہ ہے۔ کیونکہ ہر ممکن کے لیے امکان اور ہر ممتنع کے لیے امتناع اور ہر واجب کے لیے وجوب ضروری ہے۔ اس لیے اگر ان تمام جہات کو محمول کا جزو

قرار دے لیا جائے تو ہر قضیہ موجبہ ہو جائے گا، مثلاً ہر انسان کے لیے حیوان ہونا ضروری ہے، ہر انسان کے لیے کتابت کا امکان ضروری ہے اور ہر انسان کے لیے پتھر ہونے کا امتناع ضروری ہے۔ ایسی صورت میں قضیۂ سالبہ بھی موجبہ کی صورت اختیار کرے گا۔ یعنی انسان کے پتھر نہ ہونے کے معنی یہ ہوں گے کہ انسان کے لیے پتھر ہونے کا امتناع ضروری ہے۔ اس طور پر اہل منطق نے اشکال اربعہ کے منتج ہونے کے لیے جو مختلف شرائط لگائی تھیں اور ان شرائط کی بنیاد اور ہر شکل کے ضروب نتیجہ کہ جو مختلف ہو گئے تھے، ان سب ضروب کو شیخ نے ایک ہی ضرب میں تبدیل کر دیا۔ نتیجہ جو دو موجبہ کلیہ ضروریہ سے مرکب ہوتا ہے کیونکہ ان لوگوں کے نزدیک قضیۂ موجبہ کلیہ ضروریہ ہوتا ہے۔ اس لیے وہ قضیۂ جزئیہ کو کلیہ فرض کرتے ہیں اور سالبہ کو موجبہ معدولہ بنا لیتے ہیں۔

اشراقین کے نزدیک وجود، وحدت، کثرت، وجوب و امکان، لونیت وغیرہ اعتباری صورت حال ہیں اور خارج میں ان کا وجود نہیں۔ مشائین ان کو زائد علی الماہیت مانتے ہیں۔

مشائین کے برعکس اشراقین کے نزدیک جسم ہیولیٰ اور صورت سے مرکب نہیں ہے بلکہ وہ ایک مقدار کا نام ہے جو امتدادات ثلاثہ یعنی طول و عرض و عمق کو قبول کرتی ہیں۔ اشراقین کے نزدیک مقدار چونکہ خود جسم، مادہ اور محل ہے، اس لیے کسی جسم کے بڑھنے اور گھٹنے کے معنی یہ اس وقت تک ناممکن ہے جب تک خود جسم میں اضافہ و نقصان نہ ہو۔ اس لیے اشراقین تکاثف حقیقی اور تخلل حقیقی کو نہیں مانتے بلکہ تخلل کی صورت میں جسم کے اجزا منتشر ہو جاتے ہیں اور ان کے درمیان ایک جسم لطیف حائل ہو جاتا ہے۔ مثلاً دھنی ہوئی روئی کے اجزا جب ایک دوسرے سے علیحدہ ہو جاتے ہیں تو ان کے درمیان ہوا داخل ہو کر اس کی جسامت کو بڑھا دیتی ہے۔ اور اگر اس کو دبا دیا جائے تو اس کی جسامت کم ہو جاتی ہے کیونکہ ان کے درمیان کی ہوا نکل جاتی ہے۔

اشراقی مابعد الطبیعات سے ہمیں یہ اندازہ ہوتا ہے کہ انھوں نے اپنے ملک کے افکار میں کتنا گراں قدر اضافہ کیا ہے۔ شیخ کہتے ہیں کہ ایک معلم کو ارسطو کے فلسفہ و منطق اور تصوف سے بڑی حد تک واقف ہونا چاہیے، اگر وہ ماورائی فلسفہ کے خالص عقلی پہلو کو اچھی طرح سمجھنا چاہتا ہے۔ عصبیت سے اس کے ذہن کو پاک رہنا چاہیے تا کہ وہ تدریجاً اس حاسۂ باطنی کو نمو عطا کر سکے۔ جس کا فریضہ یہ ہے کہ جس چیز کو عقل محض نظری اعتبار سے سمجھ لیتی ہے اس کی اصلاح و تصدیق کرے۔ تنہا یہ عقل ادراک کرنے کے قابل نہیں۔ اس کو ہمیشہ ''ذوق والہام'' سے جو اشیا کے ادراک کا پراسرار جوہر ہے، مدد لینی چاہیے جو مضطرب روح کو علم و سکون بخشتا ہے اور شکوک کو دائمی طور پر ختم کر دیتا ہے۔ یہاں ہم اس روحانی تجزیہ کے خالص تفکری پہلو یعنی باطنی ادراک کے نتائج سے بحث کریں گے جن کو فکر انسانی منضبط و منظم کرتی ہے۔ لہٰذا اب ہم اشراقی افکار کے مختلف موضوعات پر غور کریں گے۔

وجودیات سے بحث کرتے ہوئے اشراقی کا موقف یہ ہے کہ تمام موجودات کی حقیقت مطلقہ نور قاہر ہے۔ اور یہ مبدا نور مطلق جس کی ماہیت میں ایک استمرار تجلی داخل ہے۔ نور سے کوئی چیز زیادہ مرئی نہیں اور اس مرئیت کی تعریف، تحصیل حاصل ہے۔ لہٰذا معلوم یہ ہوا کہ نور کی ماہیت ظہور ہے۔ اگر ظہور کوئی ایسی صفت ہے جو نور پر زائد ہے تو پھر اس سے یہ لازم آتا ہے کہ نور بالذات مرئی نہیں بلکہ ایک ایسی شے کے وسیلے سے مرئی بن جاتا ہے جو از خود مرئی ہے۔ اور اس سے یہ فضول نتیجہ نکلتا ہے کہ نور کے علاوہ ایک اور بھی چیز ہے جو نور سے زیادہ مرئی ہے۔ گویا نور اولی کے وجود کی علت خود اس نور اول سے خارج نہیں اور اس اولین قوت کے علاوہ جو کچھ ہے وہ قائم بالغیر اور ممکن الوجود ہے۔

ظلمت کوئی ایسی متمائز شے نہیں جو کسی قائم بالذات ماخذ سے ظہور کرتی ہو۔ مجوسیوں کا یہ تصور تھا کہ نور وظلمت دو متمیز حقیقتیں ہیں۔ ان کو دو ممیز عوامل تخلیقی پیدا کرتے ہیں اور یہ تصور ایک صریح غلطی پر منحصر ہے۔ قدیم ایرانی فلسفی زرتشتی مسلک کے پیروؤں کی طرح ثنویت پر اعتقاد نہ رکھتے تھے۔ ان کا یہ خیال تھا کہ ایک سے صرف ایک ہی صادر ہوسکتا ہے اور اسی بنیاد پر انھوں نے یہ قرار دیا تھا کہ نور وظلمت کے دو مستقل ماخذ ہیں۔ ان دونوں کا باہمی تناسب کسی تناقص پر مبنی نہیں بلکہ ان میں وجود وعدم کا ربط ہے۔ گویا نور کے اثبات میں ہی اس کی نفی پوشیدہ ہے، یعنی یہ خود کو قائم رکھنے کے لیے ظلمت کو منور کردیتا ہے۔ اولین نور تمام حرکات کا مبدا ہے۔ لیکن تبدیلی مقام اس کی حرکت نہیں بلکہ حرکت کا سبب منور کرنے کی خواہش ہے اور اس کا جوہر بھی یہی ہے۔ اور یہی وہ خواہش ہے جو نور کو مضطرب کردیتی ہے تاکہ یہ اپنی شعاعوں کو تمام چیزوں پر منعکس کرکے ان میں زندگی کی ایک روح پھونک دے۔ اس سے جو تجلیات نمو کرتی ہیں ان کی تعداد لامحدود ہے اور ایسی تجلیات جن کی روشنی شدید ہوتی ہے وہ دوسری تجلیات کا سرچشمہ بن جاتی ہیں اور آہستہ آہستہ ان کی روشنی میں انحطاط پیدا ہوجاتا ہے۔ یہاں تک کہ یہ تجلیاں دوسری تجلیوں کو پیدا کرنے کی صلاحیت کھودیتی ہیں۔ یہ تمام تجلیات ایسے ذرائع یا علم کلام کی زبان میں وہ ملائکہ ہیں جن کے وسیلے سے نور اول وجود کی بے شمار اقسام کو حیات وقیام بخش دیتا ہے۔ مقلدین ارسطو نے غلط فہمی کی بنا پر عقول کی تعداد کو عقول عشرہ تک محدود کر رکھا تھا اور فلکر کے شمار میں بھی انھوں نے غلطی کی ہے۔ نور اول کے امکانات لامتناہی ہیں۔ اور یہ تمام کائنات بشمول اپنی کثرت ہے اسی لامتناہیت کا محض جزوی ظہور ہے جو اس کی پشت پر مخفی ہے۔ لہٰذا معلوم یہ ہوا کہ ارسطو کے مقولات محض، اضافی اعتبار سے تو درست ہیں تاہم فکر انسانی کے لیے یہ محال ہے کہ تصورات کی ان اَن گنت اقسام کو اپنے حیطہ فہم میں لاسکے۔ جن کے مطابق یہ نور اولیٰ ان اشیا کو منور بناتا ہے جو غیر نور اور نور اولیٰ کی حسب ذیل تجلیات میں ہم امتیاز وتفریق کرسکتے ہیں:

1. نور مجرد یعنی عقل کلی: اس نور کی کوئی صورت نہیں ہوتی۔ یہ عقل اپنے علاوہ کسی اور شے کی صفت (جوہر ہے) نہیں بنتی۔ اس سے نور کی مختلف نیم شعوری، شعوری اور شاعر بالذات صورتیں ابھرتی ہیں اور یہ بہ اعتبار تنویر باہمدگر مختلف ہوتی ہیں۔ ان کو اپنے ماخذ سے جس قدر قرب وبعد ہوتا ہے اسی لحاظ سے ان کی تنویر میں کمی یا زیادتی ہوتی رہتی ہے۔ انفرادی عقل یا جسے روح بھی کہا جاتا ہے نور اول کی ایک دھندلی سی تصویر یا عکس بعیدہ ہے۔ نور مجرد خود کو بالذات جانتا ہے اور کسی ''غیر انا'' کا پابند نہیں ہوتا جو اس کے وجود کو منکشف کرسکے۔ شعور یا علم ذات نور مجرد کا جوہر ہے۔ یہی نور مجرد کو نفی نور سے متمیز کرتا ہے۔

2. نور عارضی یا نور حادث (صفت): ایسا نور ہے جس کی کوئی نہ کوئی صورت ہوتی ہے اور جو اپنے علاوہ بھی کسی اور چیز کی صفت بن جانے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ (مثلاً ستاروں کا نور یا دیگر اجسام کی مرئیت) اس نور کو نور محسوس بھی کہا جاتا ہے۔ یہ بھی نور مجرد ہی کا عکس بعیدہ ہے جو بعد کی وجہ سے اپنی شدت کو کھو بیٹھتا ہے کیونکہ مسلسل عمل انعکاس دراصل مدہم کرنے والا عمل ہے۔ تجلیات کا بتدریج تواتر اپنی شدت کو زائل کرتا جاتا ہے جو مسلسل انعکاس کے باعث اس قدر دھندلی پڑ جاتی ہیں کہ بغیر دوسری شے کے سہارے کے خود کو قائم نہیں رکھ پاتیں۔ ان ہی تجلیات پر یہ نور حادث مبنی ہوتا ہے گویا اسے ایک ایسی صفت کہہ سکتے ہیں جو اپنا کوئی مستقل بالذات وجود نہیں رکھتی۔ چنانچہ نور حادث اور نور مجرد کا تعلق علت ومعلول کا تعلق ہے۔ تاہم معلول کوئی ایسی شے بھی نہیں جو اپنی علت سے بالکل جداگانہ طور پر ممیز ہو۔ یہ ایک ایسی مفروضہ علت کا ایک تغیر یا ضعیف صورت حال ہے۔ نور مجرد سے علیحدہ جو شے بھی ہو... ضی کی علت نہیں ہوسکتی کیونکہ نور حادث محض ایک وجود ممکن ہے اور اسی لیے اس کی نفی بھی کی جاسکتی ہے اور اس کو

اجسام سے ان کی ماہیت میں بغیر کسی تبدیلی کے علیحدہ کیا جاسکتا ہے۔ جسم منور کا جوہر یا ماہیت، اگر نور حادث کی علت ہوتی، تو اس کو نور سے ظلمت میں لے آنے کا عمل محال ہو جاتا اور ایک غیر فاعل، علت کو ہم حیطۂ خیال میں نہ لا سکتے۔

مندرجہ بالا بحث سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ شیخ الاشراق اشاعرہ کے افکار سے متفق ہیں۔ ان کے نزدیک ارسطو کے مادۂ اولیٰ جیسی کسی چیز کا وجود نہیں اور نفی نور یعنی ظلمت کا وجود یقینی ہے۔ گویا ظلمت معروض نور ہے۔ جوہر وعرض کے علاوہ تمام مقولات کی اضافیت کی تعلیم میں بھی یہ مکتبۂ فکر اتفاق کرتا ہے۔ مگر جہاں تک اشاعرہ کے نظریۂ علم کا تعلق ہے وہ اس میں اس حد تک اصلاح کرتے ہیں جس حد تک وہ انسانی علم میں ایک عنصر فعال کو تسلیم کرتے ہیں۔ ہمارے علم کے معروضات سے ہمارا رشتہ مکمل طور پر انفعالی نہیں ہوتا۔ انفرادی روح، خود بھی ایک تجلی ہونے کی اعتبار سے معروض علم کو عمل علم کے دوران منور کرتی ہے۔ اس کے نزدیک یہ کائنات تنویر فعال کا ایک شدید عمل ہے۔ لیکن حقیقی نقطۂ نظر سے یہ تنویر وتجلی اولین نور کی لامتناہیت کا ایک جزوی اظہار ہے جو کچھ ایسے قوانین کے تحت منور کرسکتی ہے جن کا ہمیں کوئی علم نہیں۔ فکر کے مقولات بے شمار ہیں۔ جن میں سے ہماری فکر صرف چند مقولات کے تحت ہی عمل کرتی ہے۔

کونیات کے ضمن میں اشراقی فلسفہ کا موقف یہ ہے کہ وہ تمام اشیا جو ''غیر نور'' ہیں دراصل کمیت مطلق یا مادہ مطلق ہیں۔ یہ محض نور کے اثبات کا دوسرا پہلو ہے۔ ارسطو کے مقلدین کے موقف کے تحت یہ کوئی مستقل وجود نہیں۔ یہ صورت حال کہ ابتدائی عناصر بہم دگر متغیر ومتبدل ہوتے ہیں اسی مادۂ مطلق کی طرف ایک اشارہ ہے۔ جو اپنے تمام مختلفہ درجات کی کثافت کے مادی وجود کے مختلف دوائر تشکیل دیتا ہے اور یوں تمام موجودات کی اساس کو دو واضح اصناف میں بانٹا جاسکتا ہے۔

1. ایسا وجود جو ماورائے مکان ہے۔ یعنی نامعلوم جوہر یا اشاعرہ کے سالمات۔

2. وہ وجود جو قطعاً مکان میں موجود ہے یعنی صور ظلمت مثلاً وزن، بو، ذائقہ وغیرہ۔

چنانچہ ان ہر دو وجودوں کے باہم اجتماع پر مادۂ مطلق مشتمل ہے۔ یعنی ایک مادی جسم ظلمت اور نامعلوم جوہر کے اجتماع کی صورت ہے جس کو نور مجرد منور کر دیتا ہے۔ سوال اٹھتا ہے کہ آخر ظلمت کی مختلف صورتوں کی علت کیا ہے؟ چنانچہ اس سلسلے میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ بھی نور ہی کی صورتوں کی طرح اپنے وجود کے لیے نور مجرد کی پابند ہے، جس کی مختلف تجلیات سے موجودات میں کثرت پیدا ہو جاتی ہے۔ وہ صورتیں جن کی اساس پر اجسام بہم دگر متمائز قرار پاتے ہیں، یہ صورتیں مادۂ مطلق کی ذات میں موجود نہیں ہے۔ کمیت مطلق کی ماہیت میں موجود ہوں تو ظلمت کی صورتوں کی حد تک تمام اجسام باہم مشابہ ہوں گے۔ لیکن ہمارا عام مشاہدہ بہر طور اس کی تردید کر دیتا ہے۔ لہٰذا ظلمت کی صورتوں کی علت مادۂ مطلق نہیں ہے۔ اور چونکہ اختلاف صور کی علت سے کسی اور چیز کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا ہے اس لیے یہ ناگزیر ہو جاتا ہے کہ نور مجرد کی مختلف تجلیات اسی کا نتیجہ ہیں۔ نور وظلمت کی صورتوں کا وجود نور مجرد سے ماخوذ ہے۔ جسم مادی کا تیسرا عنصر یعنی نامعلوم جوہر یا سالمہ نور کے اثبات ہی کا ایک لازمی پہلو ہے۔ اس کے علاوہ کچھ نہیں۔ لہٰذا معلوم یہ ہوا کہ جسم بہ حیثیت مجموعی قطعی نور اول پر قائم ہے اور تمام کائنات در حقیقت دوائر وجود کا ایک مسلسل استمرار ہے۔ اور یہ سب اسی ابتدائی نور پر ہی قائم ہیں جو مبدائے نور سے قرب رکھتے ہیں۔ ان میں تجلی کا حصول زیادہ سے زیادہ ہوتا ہے۔ ہر دائرے کے موجودات کو اور خود ان دوائر کو لامحدود درمیانی تجلیات کے وسیلے سے روشنی حاصل ہوتی ہے جو ''ذی شعور نور'' کی مدد سے وجود کی کچھ صورتوں کو اپنے اندر محفوظ کر لیتے ہیں۔ (انسانوں، حیوانوں اور نباتات میں ایسا ہی ہوتا ہے یا پھر

بعض بغیر اس کی مدد کے جیسا کہ فلزات وابتدائی عناصر میں رونما ہوتا ہے) کثرت کا یہ لامتناہی سلسلہ جس کو کائنات کا نام دیا جاتا ہے، ایک سایہ ہے ان بے پناہ تجلیوں کی شعاعوں کا جو نور اولی سے آتی ہیں۔ کائنات کی اشیا میں ان تجلیوں کے سبب جن کی جانب یہ مستقل حرکت میں رہتی ہیں ایک عشق وانس کا جذبہ نمو پاتا رہتا ہے تاکہ وہ حقیقی سرچشمۂ نور سے مستفیض ہوتی رہیں۔ گویا یہ کارخانۂ عالم محبت وعشق کا ابدی ڈرامہ ہے۔

ہستی یا وجود کے جو مختلف عوالم ہیں ان کو ہم ذیل میں اجمال کے ساتھ پیش کرتے ہیں:۔

نور اولی

عالم عقول　　　عالم روح　　　عالم صورت

یا　　　عالم مادی　　　عالم صورت مثالی

مبدائے افلاک　　　افلاک　　　عناصر

عناصر مرکب　　　عناصر بسیط

عالم معدنیات　　　عالم نباتی　　　عالم حوانی

یا

عالم فلزاتی

یہاں جو خاکہ دیا گیا ہے وہ وجود کی عام ماہیت کا اجمال تھا۔ اس کی تقسیم اب ہم عمل کائنات یعنی جو کچھ "غیر نور" کی تفصیل دے رہے ہیں:۔

1) ازلی: یعنی عقول، ارواح اجرام فلکی، فلک عناصر، زماں وحرکت

2) وجود ممکن: یعنی مختلف عناصر کے مرکبات۔ افلاک کی حرکت ازلی ہے اور اسی سے دنیا کے مختلف دائرے وجود پاتے ہیں۔ جس کی وجہ سے روح فلکیہ میں سرچشمۂ نور سے تجلی کے حصول کی ایک شدید خواہش پائی جاتی ہے۔ وہ مادہ جس سے افلاک بنے ہیں کیمیائی عوامل سے بالکل آزاد ہے۔ ہر فلک اپنا مخصوص مادہ رکھتا ہے جو صرف اسی فلک کے لیے مخصوص ہوا کرتا ہے۔ افلاک اپنی حرکت کی جہت کے لحاظ سے باہم اختلاف رکھتے ہیں اور اس اختلاف کی توجیہہ اس طور پر ہوتی ہے کہ قائم رہنے والی تجلی ہر ہر فلک میں مختلف ہوتی ہے۔ حرکت زماں کا صرف ایک پہلو ہے۔ گویا یہ زماں کے عناصر کو یکجا کرتا ہے اور جب یہ عناصر خارج میں آجاتے ہیں تو اس صورت حال کو حرکت کہا جاتا ہے۔ ماضی، حال اور مستقبل کی درجہ بندی محض سہولت کا ایک امتیازی پہلو ہے۔ مگر یہ تفریق خود زماں کی ماہیت میں اپنا وجود نہیں رکھتی۔ ہم زمان کی ابتدا کو تصور ہی نہیں کر سکتے کیونکہ اس کی ابتدا کے بارے میں خود یہ قیاس آغاز بھی خود زمان کا ہی ایک نقطہ ہوگا۔ لہٰذا زمان وحرکت دونوں ازلی ہیں۔

پانی، ہوا اور خاک تین ابتدائی عناصر ہیں۔ اشراقیوں کے مطابق آگ ایک بادسوزاں ہے۔ ان عناصر کے مرکبات مختلف افلاک کے اثرات کے ماتحت مختلف صورتیں مثلاً سیال، غاز اور جامد صورتوں میں بدل جاتے ہیں۔ ان ابتدائی عناصر میں تبدل کے عمل سے ''تعمیر وتخریب کا عمل ہونے لگتا ہے جو ''غیر نور'' کے تمام دوائر میں جاری وساری ہے اور وجود کی مختلف صورتوں کو بلند سے بلند تر مرتبوں پر لے جاتا ہے اور ان صورتوں کو تنویر کی قوتوں سے قریب تر کر دیتا ہے۔ بارش، بادل اور بجلی جیسے فطری مظاہر حرکت کی اسی اندرونی قوت کے مختلف اعمال ہیں اور اس امر کی توجیہہ اس طور پر کی جاتی ہے کہ اشیا عالم پر اولین نور بالواسطہ یا بلاواسطہ عمل کرتا اور اثر انداز ہوتا ہے۔ تجلی کے حصول کی استعداد کے اعتبار سے اشیا باہم جدا جدا ہیں۔ یعنی بہ الفاظ دیگر کائنات ایک خواہش بلوریں ہے۔

سوال اٹھتا ہے کہ کیا یہ ازلی ہے؟ چنانچہ اس بارے میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ کائنات قوت تنویر کا ایک مظہر ہے اور قوت نور اولی کی حقیقی ماہیت میں داخل ہے۔ لہٰذا جس حد تک کہ کائنات ایک مظہر ہے یہ ایک قائم بالغیر ہستی ہے اور اسی وجہ سے یہ ازلی نہیں۔ لیکن ایک دوسرے معنی میں یہ ازلی بھی ہے۔ ہستی کے تمام مختلف دوائر نور ازلی کی تجلیات کے باعث موجود ہیں۔ بعض تجلیات ایسی ہیں جو براہ راست ازلی ہیں اور ان میں سے کچھ ایسی مدہم ہیں جن کا ظہور دوسری تجلیات کے اجتماع پر اپنا انحصار رکھتا ہے۔ ان کا وجود ان معنوں میں ازلی نہیں جن معنوں میں ماقبل تجلیات کا ہے۔ مثلاً رنگ اس شعاع یا تجلی کے مقابلے میں ممکن الوجود ہے جو کسی تاریک جسم کو جب کہ وہ اس کے روبرو لایا جاتا ہے منور کر کے رنگ کو ظہور عطا کرتی ہے۔ چنانچہ کائنات بہ حیثیت ایک مظہر کے ایک وجود ممکن ہے اور چونکہ اس کے ماخذ کی نوعیت ازلی ہے اس لیے یہ بھی ازلی ہے۔

نفسی صورت حال پر بحث کرتے ہوئے شیخ کہتے ہیں کہ وہ اجسام جو پست درجہ پر ہیں ان میں حرکت اور نور متلازم نہیں ہیں۔ مثال کے طور پر پتھر کا وہ ٹکڑا جو منور ہو کر مرئی نظر آتا ہے تاہم اس میں از خود تحریک کی قوت نہیں ہوتی۔ اسی طرح موجودات کے پورے سلسلے پر اگر نگاہ ڈالی جائے تو اس کے بلند ترین مراتب پر ہمیں ایسے افضل درجے کے اجسام بھی نظر آئیں گے جن میں حرکت اور نور بہ یک وقت ملتے ہیں۔ اور تجلی مجرد کے اظہار کے لیے بہترین مقام انسان کی ذات ہے۔ لیکن سوال یہ اٹھتا ہے کہ انفرادی تجلی مجرد جس کو روح کا نام دیا جاتا ہے اپنے مادی لوازمہ (جسم) سے قبل موجود تھی یا نہیں۔ چنانچہ اس سوال کے جواب میں شیخ ابن سینا کے مقلد نظر آتے ہیں اور اس بارے میں انھوں نے دلیل یہ دی ہے کہ انفرادی تجلیات مجردہ نور کی اکائیوں کی حیثیت سے ظہور میں آنے سے پہلے موجود نہیں رہ سکتیں۔ وحدت اور کثرت کے مادی مقولات کا اطلاق تجلی مجرد پر نہیں ہو سکتا۔ جس کی اصل ماہیت نہ تو وحدت ہے اور نہ کثرت۔ اس میں جو تنوع نظر آتا ہے اس کا سبب یہ ہے کہ اس کے مادی لوازمات میں تجلی کی تحصیل کے مختلف درجات ہیں۔ تجلی مجرد یا روح اور جسم میں جو ربط ہے وہ علت ومعلول کا ربط نہیں بلکہ ان دونوں کے درمیان میں عشق بطور ذریعۂ اتحاد کے کام کرتا ہے۔ جو جسم تجلی کا خواہشمند ہوتا ہے وہ روح کے وسیلے سے اس تجلی کو حاصل کرتا ہے کیونکہ روح کی فطرت ہی کچھ اس طرح کی ہے کہ وہ جسم میں اور سرچشمۂ نور میں براہ راست تعلق قائم کرنے میں حائل ہوتی ہے۔ مگر روح اس نور کو جو براہ راست حاصل کرتی ہے تاریک اور ٹھوس جسم میں منتقل نہیں کر سکتی کیونکہ یہ جسم بہ اعتبار اپنی صفات کے ہستی کی ایک مخالف سمت میں واقع ہے۔ ان دونوں میں تعلق پیدا کرنے کے لیے ایک واسطہ کی ضرورت ہے۔ یہ واسطہ روح حیوانی ہے۔ یہ ایک گرم، لطیف اور شفاف بخار ہے۔ جس کا مخصوص مقام قلب کی بائیں جانب ہے۔ لیکن یہ پورے جسم میں گردش بھی کرتا ہے۔ چونکہ روح حیوانی میں اور نور میں ایک جزوی مماثلت ہے اسی لیے تاریک راتوں میں بری جانور آتش روشن کی جانب لپکتے ہیں اور سمندری جانور اپنے آبی مسکن کو

چھوڑ کر چاندنی رات کے دلنشین مناظر سے لطف اندوز ہونے کیلیے باہر خشکی پر نکل آتے ہیں۔ غرض معلوم یہ ہوا کہ ہستی کے بلند ترین مراتب طے کرنا اور زیادہ سے زیادہ تجلی کا حصول انسان کا نصب العین ہے اور اس طرح سے وہ بتدریج عالم صور سے مکمل نجات پالیتا ہے۔ لیکن یہ مقصد اعلیٰ کس طور پر متحقق ہوسکتا ہے؟ لہٰذا اس کا جواب یہ ہے کہ علم وعمل سے۔ عقل اور ارادے دونوں کو متبدل کرنے سے، فکر وعلم کے اتحاد سے اس کا حصول ممکن ہے۔

تحقق نصب العین کے ذرائع کا اجمال یہ ہے:۔

(الف) علم: تجلی، مجرد جب خود کو کسی اعلیٰ جسم سے متعلق کر دیتی ہے تو وہ کچھ ملکات یعنی نور وظلمت کی قوتوں کے عمل سے اپنے آپ کو نمود دیتی ہے۔ جس میں سے اول الذکر حواس خمسہ ظاہری وباطنی پر مشتمل ہے۔ مثلاً حسی مرکز، تخیل وفہم، حافظہ وتصور وغیرہ اور آخر الذکر نشو ونما اور نظام ہضم کی قوتوں پر اور محض سہولت کے لحاظ سے ملکات کی تقسیم اور طور پر کی جاتی ہے۔ ایک ملکہ تمام افعال کا سرچشمہ بن سکتا ہے۔ اور دماغ کے وسطی حصہ میں صرف ایک ہی قوت ہے لیکن مختلف نقطہ ہائے نظر سے اس کو جدا جدا ناموں سے موسوم کیا گیا ہے۔ ذہن یا نفس ایک وحدت ہے جسے سہولت کی خاطر ایک کثرت سمجھا جاتا ہے۔ لہٰذا اس قوت کو جو دماغ کے وسط میں واقعہ ہے اس تجلی مجرد سے ممیز کرنا چاہیے جو انسان کا اصل جوہر ہے۔ اشراقی مفکرین ذہن فاعل اور روح منفعل میں ایک تفریق کرتے ہیں۔ تاہم ان کی تعلیم یہ ہے کہ مختلف ملکات ایک پراسرار طریقہ پر روح سے مربوط ہوتے ہیں۔

ان کی نفسیات تعقل میں ان کا نظریۂ رویت ایک ایسی چیز ہے جس میں بہت زیادہ جدت اور اپج پائی جاتی ہے۔ گویا وہ شعاع نور جس کی بابت یہ خیال کیا جاتا ہے کہ یہ آنکھ سے نکلتی ہے یا تو جوہر ہے یا صفت۔ اگر وہ صفت ہے تو وہ ایک جوہر سے دوسرے جوہر میں منتقل نہیں جاسکتی ہے۔ اس کے برعکس اگر وہ جوہر ہے تو شعوری طور پر یا اپنی خلقی ماہیت سے مجبور ہو کر متحرک ہوگی۔ شعوری حرکت حیوان سے سرزد ہوتی ہے جو اشیا کا ادراک کرتا ہے۔ چنانچہ ایسی صورت میں ادراک کرنے والی ہستی انسان نہیں بلکہ شعاع ہے۔ اگر یہ مان لیا جائے کہ شعاع کی حرکت اس کی ماہیت ہی کی ایک صفت ہے تو اس کی کوئی وجہ نہیں کہ وہ ایک خاص جہت میں حرکت کرے اور دوسری سمتوں میں حرکت نہ کرے۔ چنانچہ شعاع نور کی بابت یہ خیال کرنا کہ وہ آنکھ سے طلوع ہوتی ہے درست نہیں۔

علاوہ ازیں حواس وعقل کے بعد علم کا ایک اور منبع ہے جس کو ذوق کہا جاتا ہے۔ یہ ایک ادراک داخلی ہے جو ہستی یا وجود کے غیر زمانی وغیر مکانی عالموں کو ظاہر کرتا ہے۔ فلسفہ یا تصورات خالص پر غور وتامل کی عادت جب نیکوکاری سے اتحاد پیدا کر لیتی ہے تو اس عمل سے اس پر اسرار حاسہ کی تربیت ہوتی ہے۔ یہ حاسہ عقل سے ماخوذ نتائج کی تصدیق میں معاون ہوتا ہے۔

(ب) ہستیٔ فعال کی حیثیت سے انسان میں حسب ذیل قوائے محرکہ پائے جاتے ہیں:۔

۱۔ عقل یا روح ملکوتی: یہ قوت امتیاز وفہم اور اشتیاق علم کا سرچشمہ ہے۔

۲۔ روح حیوانی: یہ غضب، شجاعت، اقتدار وبلند حوصلگی کا ماخذ ہے۔

۳۔ روح بہیمی: یہ نفس پرستی، اشتہا اور شہوانی جذبات کا منبع ہے اس میں پہلی صورت حال تو حکمت کی جانب رہنمائی کرتی ہے اور اس

کے علاوہ دیگر صورتیں اگر ان کو عقل کے تابع رکھا جائے تو یہ شجاعت اور پاکیزہ اعمال کی طرف لے جاتی ہیں اگر ان صورتوں میں ہم آہنگی اور تطابق سے کام لیا جائے تو پھر ان سے عدل وفضیلت جیسی صفات کا ظہور ہوتا ہے۔نیکیوں کے وسیلے سے روحانی ارتقاء کا امکان اس امر کا اظہار ہے کہ یہ عالم ایک بہترین ممکنہ عالم ہے۔اشیا جس طور پر موجود ہیں نہ اچھی ہیں اور نہ بری بلکہ ان کا غلط استعمال اور ان کے بارے میں غلط زاویہ نظر ان کو اچھا یا برا بنا دیتا ہے۔تاہم اس کے باوجود دنیا میں شر کے وجود سے انکار ممکن نہیں۔شر موجود ہے لیکن خیر کے مقابلے میں اس کا تناسب بہت کم ہے۔یہ عالم ظلمت کے صرف ایک حصے سے مخصوص ہے لیکن کائنات میں ایسے حصے بھی ہیں جو شر سے محفوظ ہیں۔لہٰذا ایک متشکک جب شر کے وجود کو خدا کی تخلیقی قوت سے منسوب کرتا ہے تو گویا وہ انسانی اور ربانی فعل کے مابین ایک طرح کی مماثلت کو پہلے ہی فرض کر لیتا ہے اور وہ یہ بھول جاتا ہے کہ شے موجود ہے۔وہ خود اسی کے مفہوم میں آزاد نہیں۔ربانی فعلیت ان معنوں میں خالق شر نہیں کہی جا سکتی جس طرح انسانی فعلیت کی بعض صورتوں کو ہم شر کی علت گردانتے ہیں۔

گویا معلوم یہ ہوا کہ علم اور نیکی کے اتحاد واتصال سے روح خود کو عالم ظلمت سے نجات دلا لیتی ہے اور جونہی ہم اشیا کی ماہیت کو جاننے لگتے ہیں عالم نور سے قرب حاصل کر لیتے ہیں اور اس عالم کی محبت ہم میں شدت اختیار کر تی جاتی ہے۔روحانی ارتقا کے مراتب بے شمار ہیں۔جن میں خاص مدارج کا تذکرہ درج ذیل ہے:۔

1. ''انا'' کا درجہ۔ یہ وہ مرتبہ ہے جب شخصیت کا احساس انسان پر غالب رہتا ہے اور انسانی افعال کا مبدا ومصدر خودغرضی ہوا کرتی ہے۔
2. یہ درجہ ''تو نہیں ہے'' کا درجہ ہے۔ اس منزل پر خود انسان اپنی ''انا'' کی گہرائیوں میں گم ہو کر تمام خارجی موجودات سے غافل ہو جاتا ہے۔
3. یہ درجہ ''میں نہیں ہوں'' کا مرتبہ ہے۔ یہ دوسرے درجہ کا لازمی نتیجہ ہے۔
4. یہ درجہ ''تو ہے'' کا ہے۔ اس مرتبہ میں ''انا'' کی کلیتاً نفی کی جاتی ہے اور ''تو'' کا اثبات کیا جاتا ہے، جس کا مطلب اپنی ذات کو منشائے الٰہی کے سپرد کر دینے کے ہیں۔
5. یہ درجہ ''میں نہیں ہوں اور تو نہیں ہے'' کا ہے۔ اس میں فکر کے ہر دو پہلوؤں کی مکمل نفی کی جاتی ہے۔یعنی یہ کوئی شعور کی حالت ہے۔

ہر مرتبہ پر تجلیات کی شدت کم یا زیادہ ہوتی جاتی ہے اور ان تجلیات کی معیت میں کچھ ناقابل تشریح اصوات بھی ہوتی ہیں۔موت روح کی روحانی ترقی کو مسدود نہیں کر دیتی۔اور موت کے بعد انفرادی روحیں کسی ایک روح میں جذب نہیں ہو جاتیں بلکہ یہ ارواح ایک دوسرے سے اسی تناسب کے ساتھ جدا جدا رہتی ہیں جس نسبت سے ان کو اس زمانے میں تجلی کا حصول ہوا ہے جب کہ وہ اپنے جسدی وجود سے متحد تھیں۔اشراقی فلسفہ نے لائبنیز کے نظریہ مماثلت غیر ممیزات کی پیش بینی کی ہے۔اور یہ دعویٰ کیا ہے کہ کوئی دو ارواح ایک دوسرے سے مماثل نہیں ہیں۔جب یہ مادی مشین جس کو روح بتدریج تجلی کے حصول کے لیے مستعمل رکھتی ہے، زائل یا فنا ہو جاتی ہے تو غالباً روح کوئی دوسرا

قالب اختیار کر لیتی ہے اور وجود کے مختلف دائروں میں اعلیٰ سے اعلیٰ مراتب کی طرف بڑھتی جاتی ہے اور کچھ ایسی صورتیں اختیار کر لیتی ہے جو ان دائروں کے ساتھ تخصیص رکھتی ہیں۔ یہاں تک کہ پھر یہ اپنی منزل مقصود تک رسائی حاصل کر لیتی ہے۔ یہ حالت نفی مطلق کی حالت ہے۔ اور شاید بعض ارواح اس دنیا میں واپس بھی آ جاتی ہیں تاکہ وہ یہاں اپنے عیوب وضعف کا مداوا کر سکیں۔ اس طرح سے تناسخ کے نظریے کو ہر چند کہ یہ روح کے مستقبل کی توجیہہ کے لیے محض ایک امکانی صورت حال ہے خالصتاً منطقی نقطۂ نظر سے ثابت یا باطل نہیں کیا جا سکتا ہے۔ تمام ارواح اپنے مشترکہ ماخذ کی جانب سرگرم سفر ہیں اور یہ اثر آفریں ماخذ اس سفر کے خاتمہ کے بعد تمام کائنات کو اپنی طرف واپس لوٹا لینے کے لیے عمل کرتا ہے اور اس طرح یہ ماخذ ہستی کے ایک دوسرے دائرہ کا آغاز کرتا ہے تاکہ وہ حسب سابق دور گذران کی تاریخ کو بہ تمام وکمال پھر پیدا کرے۔

مندرجہ بالا بیان اس ایرانی مفکر (جسے شہید کہا جاتا ہے) کے فلسفہ کا ماحصل ہے۔ دراصل یہی وہ پہلا ایرانی ہے جس نے یہ اعتراف کیا ہے کہ ایرانی فکر کے تمام ترشعبوں میں صداقت کا عنصر موجود ہے اور خود یہ اپنے فلسفیانہ نظام میں ان عناصر صداقت کو دقت نظری سے مرتب کرتا ہے۔ جب وہ خدا کی یہ تعریف کرتا ہے کہ وہ تمام محسوس تصوری وجود کا مجموعہ ہے تو یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ ایک اعتبار سے ''ہمہ اوست'' کا قائل ہے۔ متقدمین صوفیا کے برعکس کائنات اس کے نظام فکر میں ایک حقیقی شے ہے اور روح انسانی ایک متمیز انفرادی حیثیت کی حامل ہے۔ ایک راسخ العقیدہ متکلم سے وہ اس دعویٰ میں اتفاق رائے رکھتا ہے کہ ہر نور کی انتہا علت نور مطلق ہے جس کی تجلی کائنات کا حقیقی جوہر ہے۔ نفسیاتی مسائل میں وہ ابن سینا کا مقلد ہے اور علم کی اس صورت حال پر وہ زیادہ منضبط و تجربی نظر آتا ہے۔ اخلاقی مفکر کی حیثیت سے وہ ارسطو کا پیروکار معلوم ہوتا ہے جس کے نظریہ آلائیت کی اس نے نہایت ہی جامعیت کے ساتھ تشریح کی ہے اور پھر اس کا ایک بڑا کارنامہ یہ بھی ہے کہ وہ روایتی افلاطونیت کو بالکل ایرانی نظام تفکر میں متبدل کر دیتا ہے۔ جو نہ صرف افلاطون سے قریب ہو جاتی ہے بلکہ اس طرح سے قدیم ایرانی ثنویت پر بھی روحانیت غالب آ جاتی ہے۔ اس نے وجود خارجہ کے تمام پہلوؤں کی توجیہہ اس کے اساسی اصولوں کے حوالے سے کی ہے۔ وہ ہمیشہ تجربہ کی جانب زور دیتا ہے اور طبعی مظاہر کی توجیہہ بھی اپنے نظریۂ تجلیات کے اس منظر میں کرتا ہے۔ اور خارجیت جو ''ہمہ اوست'' کی انتہائی داخلیت میں گم ہو چکی تھی شیخ کے نظام فلسفہ میں اجاگر ہو جاتی ہے۔ شیخ کے فلسفہ نے فکر و جذبہ میں ایک کامل اتحاد و آہنگ پیدا کیا ہے۔ اس کے ہم عصروں نے اسے مقتول کہہ کر پکارا ہے جس سے یہ معنی بھی لیے جا سکتے ہیں کہ اس کو شہید نہ سمجھنا چاہیے۔ تاہم مابعد کے صوفیا اور فلاسفہ نے اس کو احترام کی نظر سے دیکھا ہے۔

اشراقی فلسفہ کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ نور کے ظلمت سے نجات حاصل کر لینے کے معنی یہ ہیں کہ نور کو بہ حیثیت نور کے شعور ذات حاصل ہو جائے۔

معلومات کی جانچ

1. شیخ الاشراق کے حالات زندگی بیان کرو؟
2. شیخ الاشراق کا بنیادی فلسفہ کیا تھا۔
3. شیخ الاشراق کے فلسفۂ نور پر روشنی ڈالو؟

4.5 ملاصدرا

ملاصدرا جس کا نام دراصل صدرالدین اور عام طور پر ملاصدرا کے نام سے مشہور ہے۔ باپ کا نام ابراہیم تھا۔ اس لیے ان کو محمد بن ابراہیم شیرازی بھی کہتے ہیں۔ ان کے والد صاحب ضعیف العمر شخص تھے اور یہ ان کے اکلوتے بیٹے تھے۔ ان کا انتقال ہوا تو وہ شیراز چھوڑ کر اصفہان چلے آئے اور شیخ بھائی اور میر داماد سے تحصیل علم کی اور دونوں سے ان کی تصنیفات پر شرح لکھنے کی اجازت حاصل کی۔ آخر پر سب کچھ چھوڑ کر قم کے پاس ایک قصبہ میں گوشہ نشینی اختیار کر لی۔ اور تنہائی اور ریاضت کی زندگی بسر کرنے اور فلسفیانہ مسائل پر غور وفکر کرنے لگے۔ کہتے ہیں کہ انھوں نے سات بار پیادہ حج کیا۔ اور ساتویں سفر سے واپس ہوتے وقت بصرہ میں 1050ھ مطابق 1640ء میں انتقال کیا۔

ان کی پیدائش کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ 979ھ کے لگ بھگ پیدا ہوئے ہیں۔ کہتے ہیں کہ علامہ طباطبائی کے زمانے تک ملا صدرا کے تاریخ تولد کا لوگوں کو علم نہیں تھا۔ اور انھوں نے پہلی بار اسفار کے نسخے سے ان کا سنہ ولادت دریافت کیا۔ اس طرح ان کی پیدائش 1571ء کو ہونی چاہیے۔ بعض لوگوں کے مطابق (خاص طور پر اولیور لیمین) ملاصدرا پچھلے تقریباً 600 سال میں سب سے زیادہ مشہور ومعروف اور اثر انداز ہونے والا فلسفی ہے۔ ملاصدرا نے تقریباً 60 کتابیں لکھی ہیں۔ سولہویں اور سترھویں صدی کے ایران میں فلسفہ کے از سرنو فروغ اور ترقی وترویج کا سہرا ملاصدرا کے سر جاتا ہے۔ ملاصدرا نے اپنے کو مابعد الطبعیات کے لیے خاص طور پر وقف کیا تھا اور اس نے ایک طرح کی ناقدانہ فلسفہ پیدا کیا جس میں مشائی، اشراقی اور عارفانہ فلسفے کو شیعہ الٰہیات کے ساتھ اچھی طرح سے ہم آہنگ کیا گیا تھا۔ اس فلسفے کو عام طور پر فلسفہ متعالیہ کہتے ہیں۔ جس کو انگریزی میں Metaphilosophy کہا جا سکتا ہے۔ اس فلسفہ میں اصالت الوجود پر سب سے زیادہ زور دیا گیا ہے۔ اور وجود کے مقابلے میں کوئی اور عنصر کو ہرگز کوئی اہمیت نہیں دی گئی ہے۔ وجود اس طرح ملاصدرا کے نزدیک ایک واحد اکائی ہے اور ساتھ ہی ساتھ ایک متحرک عمل بھی ہے، جو کثرت اور وحدت کا منبع بھی ہے۔

ملاصدرا نے اپنے فلسفہ کے اندر اشراقی فلسفہ کے تمام امکانات کا احاطہ کیا تھا۔ اگر چہ وہ اس فلسفہ کا بانی نہیں تھا مگر اس کا بہت بڑا ماہر اور علمبر دار بن کر ابھرا ہے۔ اصالت وجود کے بارے میں ملاصدرا نے ایک نیا فلسفہ سامنے لایا ہے اور اس نے ماہیت سے وجودیت کی طرف ایک نئے فکر کا آغاز کیا ہے۔ دراصل ملاصدرا نے فلسفۂ ابن سینا، شہاب الدین سہروردی کی اشراقی فلسفہ، اور ابن عربی کی صوفیانہ مابعد الطبعیات اشعری دینیات اور اثنا عشری شیعہ الٰہیات کا بہترین انداز سے ایک مشترکہ نظام فکر بڑے ہی مناسب طرز پر سامنے لایا ہے۔ ایک طرح سے اصفہانی مکتب فکر اپنے نکتہ عروج تک لے جانے میں ملاصدرا کا اہم رول ہے۔

چونکہ ملاصدرا شروع ہی سے علوم عقلیہ میں دلچسپی لیتا رہا ہے خاص طور پر اس کی دلچسپی کا اصل مرکز مابعد الطبعیات تھی۔ اس لیے وہ شیراز از اصفہان چلا گیا۔ جو اس زمانے میں دار الخلافہ اور ایک اہم علمی مرکز بن چکا تھا۔ بہاؤ الدین آملی سے نقلی علوم کو پڑھنے کے بعد اس نے میر داماد سے علوم عقلیہ کی تحصیل کی۔ بہت جلد ملاصدرا نے ان تمام علوم میں اس قدر مہارت حاصل کی کہ وہ اپنے اساتذہ سے بھی آگے نکل گیا۔ مگر وہ صرف نقلی اور عقلی علوم کی تحصیل اور ان میں مہارت سے ہی مطمئن نہیں ہو سکا بلکہ اس نے قم کے نزدیک تقریباً 15 سال روحانی ریاضت اور تزکیہ باطن کے سلسلے میں گزارے۔ جس کا اعتراف اس نے اپنے اشعار میں کیا ہے اور کہا ہے کہ اس ریاضت اور گوشہ نشینی کے ذریعہ سے اس کو براہ راست اس دنیا کا عرفان حاصل ہوا جس کا مطالعہ وہ کرنا چاہتا تھا۔ گویا وہ اب اپنے کشف (اشراق) کے ذریعے سے

جاننے کی کوشش کی تھی۔ اس کے بعد ملا صدرا کو شیراز کے گورنر نے ایک مدرسہ کی صدارت کے لیے دعوت دی جو انھوں نے قبول کی اور اس نے تاحیات مطالعہ اور درس تدریس میں اپنی پوری زندگی گزار دی۔ کہتے ہیں کہ ملا صدرا نے اپنی مشہور زمانہ کتاب ''اسفار اربعہ'' قُم میں ہی لکھی جب وہ ایک طرح کی گوشہ نشینی کی زندگی بسر کرتے تھے۔

اگر تاریخی تناظر میں دیکھا جائے تو ملاّ صدرا سے پہلے ابن سینا کی مشائی فلسفہ کو نصیرالدین طوسی نے منگول دور کے ابتدائی زمانے میں اچھی طرح سے نکھارا تھا۔ اشراقی فلسفہ جس کا آغاز شہاب الدین سہروردی کے ہاتھوں ہوا تھا ایک تناور درخت کی طرح پھل پھول رہا تھا۔ ابن عربی کا صوفیانہ فلسفہ دسویں صدی ہجری میں اپنے برگ و بار لا رہا تھا۔ علم الکلام خاص طور پر شیعہ علم الکلام اب فلسفیانہ اصطلاحوں میں بیان کیا جا رہا تھا۔ اور اس معاملے میں بھی نصیرالدین طوسی کا اہم رول رہا ہے۔ اگر چہ ملا صدرا سے پہلے بہت سارے فلسفیوں نے اس علمی اور فلسفیانہ وراثت سے اچھی طرح اپنے دامن کو بھرنا شروع کیا تھا۔ مگر یہ ملا صدرا ہی تھے جنھوں نے ان چاروں سلسلوں کو ایک مرتب فلسفیانہ نظام فکر میں پرو دیا۔ اور اس کا نام الحکمۃ المتعالیہ رکھا۔ اور اپنی کتاب کا نام ہی الحکمۃ المتعالیۃ فی المسائل الربوبیۃ ہے۔ اس کتاب کی پہلی جلد وجود اعراض پر، دوسری طبیعات پر تیسری الٰہیات پر، چوتھی نفس پر ہے۔ ملا صدرا نے اثیرالدین ابھری کی ہدایت الحکمۃ کی شرح لکھی۔ جو ہندوستان میں صدرا کے نام سے مشہور ہے۔ اور درس نظامیہ میں داخل ہے۔ انھوں نے شیخ شہاب الدین مقتول کی حکمۃ الاشراق پر بھی حاشیہ لکھا ہے۔ اسی طرح ملا صدرا نے ابو علی سینا کے مابعد الطبیعاتی حصہ پر اور قوشجی کی شرح تجدید پر بھی حاشیے لکھے ہیں۔ اس کے علاوہ بعض دوسری کتابیں ملا صدرا کی اس طرح ہیں:

الشواہد الربوبیۃ فی المناہج السلوکیۃ، اکسیر العارفین، تفسیر سورۃ واقعہ، رسالہ صدر الدین شیرازی، الرسالۃ العرشیۃ، شرح اصول السکا کی، المبتدو المعاد وغیرہ وغیرہ۔ ملا صدرا کو غالی اور قدامت پسند ملاؤں کے ہاتھوں بڑی ایذائیں اُٹھانی پڑی ہیں۔ شیخ احمد احسائی بانی فرقہ شیخی نے ملا صدرا کی دو تصنیفوں حکمۃ العرشیہ اور حشاء پر تفسیریں بھی لکھیں ہیں۔ اس لیے غالباً ملا صدرا ہی ابتدائی بابی مابعد الطبیعات کا ماخذ ہے۔ کیونکہ فرقہ شیخی کا بانی شیخ احمد ملا صدرا کے فلسفہ کا پرجوش طالب العلم تھا۔ اور جس پر اس نے کئی تفسیریں بھی لکھی ہیں۔

ملا صدرا کے فلسفہ پر گامتے دی گوبی نے جو کچھ لکھا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ملا صدرا کے عقائد وہی تھے جو بوعلی سینا کے تھے۔ لیکن اس کے برعکس روضات الحسنات نے صاف صاف لکھ دیا ہے کہ وہ اشراقی تھے۔ اور مشائین جن کا سب سے بڑا نمائندہ بوعلی سینا تھا سخت مخالف تھے۔ اس کے ساتھ جب کبھی وہ شیخ محی الدین ابن العربی کا ذکر کرتے ہیں تو بہت عزت واحترام سے کرتے ہیں۔ اگر چہ ابن العربی ایرانی الاصل نہ تھے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ ایران کے فلسفیانہ اور صوفیانہ افکار سے جتنے زیادہ وہ متاثر ہوئے تھے کوئی اور مفکر نہ ہوا ہوگا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ان کے فلسفیانہ اور صوفیاء افکار کو پسند کرتے تھے۔ بہر حال وہ ایک آزاد خیال فلسفی تھے اور یہ تمام چیزیں قدامت پسند ملاؤں کے نزدیک ان کی تکفیر کا سبب ہو سکتی ہیں۔

غرض ملا صدرا نے سب سے پہلے متکلمین، مشائی فلاسفہ اور شراقی فلسفیوں کے خیالات سے کماحقہٗ واقفیت حاصل کی اور اس کے بعد ان کے دل میں نور ایمان ظاہر ہوا اور وہ حقیقت حال سے واقف ہوئے۔ تب ان کو ان سب کی خوبیاں اور خامیاں معلوم ہوئیں۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ اسی زمانے میں ملا صدا نے رسالہ طرح الکونین لکھا اور اس رسالے میں وحدت الوجود کی کھل کے صراحت کی ہے۔

ملا صدرا کی زندگی میں قُم کے پندرہ سال بڑی اہمیت کے حامل ہیں۔ کیونکہ یہاں پر وہ تزکیہ، ریاضت نفس اور تالیف وتصنیف کے کام میں مصروف رہے، اور وہ خود کہتے ہیں ''میرے اوپر ایسے امور اور رموز منکشف ہوئے جو دلیل اور برہان سے معلوم نہیں ہو سکتے تھے، کیونکہ جو چیزیں میں نے دلیل اور برہان سے سمجھنے کی کوشش کی تھی، ان کو میں نے کھل کے مشاہدہ کیا''۔

تیسرا مرحلہ ان کی زندگی کا تصنیف وتالیف کا مرحلہ تھا۔ ایسا لگتا ہے کہ ملا صدرا کے زندگی کے تینوں مراحل امام غزالیؒ کی زندگی کے مراحل کی طرح تھے۔ سب سے پہلے ابو علی سینا نے اپنی کتاب ''اشارات'' میں لفظ حکمت متعالیہ استعمال کیا تھا۔ مگر یہ لفظ صدر المتالھین ملا صدرا کے ذریعے سے سب سے زیادہ مشہور ہوا۔ کیونکہ انھوں نے اپنے فلسفے کا نام ہی ''حکمت متعالیہ'' رکھا۔ صدر المتالھین کا دبستان روش کے اعتبار سے اشراقی دبستان سے مشابہت رکھتا ہے۔ یعنی یہ دونوں استدلال اور کشف وشہود دونوں کا قائل ہے۔ ملا صدرا نے ان بہت سارے مسائل کو ہمیشہ کے لیے حل کر دیا جو اشراق ومشا، فلسفہ وعرفان یا فلسفہ وکلام کے درمیان اختلاف کا باعث بنے ہوئے تھے۔ مگر اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ صدر المتالھین کا فلسفہ امتزاجی فلسفہ تھا بلکہ یہ مخصوص فلسفیانہ نظام ہے۔

ملا صدرا نے فلسفیانہ مباحث کو جو ایک قسم کے عقلی وفکری سلوک سے تعلق رکھتی ہیں۔ منظم بنا دیا جیسا کہ عرفاء نے قلبی وروحی سلوک کے سلسلے میں کیا تھا۔ عرفاء کہتے ہیں کہ ''سالک عارفانہ اسلوب پہ کار بند ہو کر چار سفر اور مرحلے طے کرتا ہے''۔

۱۔ سفر من الخلق الی الحق: (یعنی خلق سے حق کی طرف سفر) اس مرحلے میں سالک کی کوشش یہ ہوتی ہے کہ عالم طبیعیت ومادہ سے گزر کر ماوراء الطبیعی عوامل کو بھی پیچھے چھوڑتے ہوئے ''ذات حق'' تک رسائی حاصل کرے یہاں تک کہ اس کے اور ''حق'' کے مابین کسی قسم کا حجاب اور پردہ باقی نہ رہ جائے۔

۲۔ سفر بالحق فی الحق (حق کے ساتھ حق کے معاملے میں سفر کرنا) یا اس کو ''السفر من الحق الی الحق بالحق) بھی کہا گیا ہے۔ یہ دوسرا مرحلہ ہے۔ ذات حق کو قریب سے پہچاننے کے بعد، سالک خود حق کی مدد سے اس کے کمالات، اسماء وصفات کا مطالعہ شروع کرتا ہے۔

۳۔ سیر من الحق الی الخلق بالحق (یا السفر من الحق الی الخلق بالحق) یعنی حق کی طرف سے خلق کی طرف حق کے ساتھ سفر کرنا) اس سفر میں سالک خلق خدا اور عوام کے درمیان واپس آجاتا ہے۔ مگر اس کی واپسی کا مطلب ذات حق سے جدائی اور اس سے دوری نہیں ہے۔ بلکہ وہ ذات کو ہر چیز کے ہمراہ اور ہر چیز میں مشاہدہ کرتا ہے۔ (آیت اللہ شہید مطہریؒ: اسلامی علوم کا تعارف سازمان فرہنگ وارتباطات اسلامی، ایران 1417ھ، ص:144، نیز کوہساری، ص:282)۔

۴۔ سیر فی الخلق بالحق ''یا السفر من الخلق الی الخلق بالحق'' (یعنی خلق کے درمیان حق کے ساتھ سفر کرنا) اس مرحلہ میں، سالک عوام کی ہدایت اور رہنمائی ان کی دستگیری اور انھیں حق تک پہنچانے کی مہم انجام دیتا ہے۔

چونکہ فکر بھی ایک قسم کی سیر وسلوک ہے۔ البتہ ذہنی سیر وسلوک۔ لہٰذا ملا صدرا نے فلسفہ کو چار قسموں پر تقسیم کر دیا۔

۱۔ وہ مسائل جو بحث توحید کے لیے اساس وبنیاد ہیں اور یہ حقیقت میں خلق سے حق کی جانب ہماری فکر کی سیر ہے۔ (امور عامہ فلسفہ)

۲۔ توحید، معرفت اور صفات الٰہی سے متعلق بحثیں۔ (سیر بالحق فی الخلق)

۳۔ افعال باری تعالیٰ اور عوالم کلی وجود سے متعلق بحثیں (سیر من الحق الی الخلق بالحق)

۴۔ نفس اور معاد سے متعلق بحثیں (سیر فی الخلق بالحق)

ملا صدرا نے اپنے مخصوص فلسفی نظام کا نام حکمت متعالیہ رکھا۔ اور بقیہ تمام مروجہ ومشہور فلسفیوں کو چاہے وہ اشراقی ہوں یا مشائی ''فلسفہ عامہ'' یا ''فلسفہ متعارفہ'' کا لقب دیا۔

معلومات کی جانچ

1. ملا صدرا کا پورا نام کیا تھا؟
2. ملا صدرا کی کتابوں کا تعارف پیش کیجیے؟
3. ملا صدرا کے فلسفیانہ خیالات کا خلاصہ لکھیں۔

4.6 ملا ہادی سبزواری

اسحاق حسین کوہساری کے مطابق ملا صدرا کے بعد پچھلی چار صدیوں میں سب سے زیادہ مشہور فلسفی وحکیم ملا ہادی سبزواری ہے۔ اس کے متعلق لوگوں نے کہا ہے کہ ''افلاطون زمانِ خود بوذ'' اور ارسطوی زمانہ خود بوذ'' (یعنی وہ اپنے زمانے کا افلاطون اور ارسطو تھا)۔ اسی طرح یہ بھی کہا جاتا ہے کہ ناصر الدین شاہ قاچار کے ہاں ملا ہادی سبزواری کا وہی مقام ومرتبہ تھا جو ملا صدرا شیرازی کا شاہ عباس کبیر کے زمانے میں تھا۔ ایک فرانسیسی مصنف کنت گوبینو نے ملا ہادی سبزواری کے بارے میں لکھا ہے کہ ملا ہادی سبزواری کی شہرت اسقدر ہے کہ ان سے علمی استفادہ کے لیے لوگ ہندوستان، ترکی، عرب ممالک وغیرہ سے سبزوار آیا کرتے تھے۔ اور آپ کے مدرسے میں استفادہ کے لیے ایران آنے کا اہتمام کرتے تھے۔

مولانا عبدالسلام ندوی نے حکماء اسلام کے دوسرے جلد میں حاجی ملا ہادی سبزواری (وفات 1295ھ مطابق 1778ء) کو ایران کے آخری زمانے کے چھ مفکرین کی فہرست میں شامل کر کے ان کو ملا صدرا کے پایے کا فلسفی قرار دیا ہے۔ اور مرتضیٰ مطہری نے ملا ہادی سبزواری کو دبستان صدر المتالہین یعنی ملا صدرا کے مسلک سے وابستہ قرار دیا ہے۔ اور ان کی شرح منظومہ کو ملا صدرا کی کتاب اشارات ملا صدرا کی اسفار اور شیخ الاشراق کی حکمت الاشراق کے ساتھ ساتھ ذکر کیا ہے اور لکھا ہے کہ یہ کتاب بھی ان کتابوں کے ساتھ ساتھ علوم قدیمہ کی درسگاہوں میں رائج ہیں۔

ہادی سبزواری 1212ھ مطابق 1797ء کو پیدا ہوئے اور 28 ذی الحجہ 1289 یعنی 26 فروری 1873 کو اس دنیا سے رخصت ہوئے ان کا پورا نام حاجی ملا ہادی ابن حاجی مرزا ہادی سبزواری تھا۔ جن کو عام طور پر حاجی کے نام سے یاد کیا جاتا تھا۔ سبزوار خراسان کا ایک علاقہ ہے۔ ان کی تعلیم کا آغاز ملا حسین سبزواری سے ہوا۔ اور کہا جاتا ہے کہ اس نے 7 سال کی چھوٹی عمر میں ایک رسالہ لکھا۔ اس کے والد کی وفات اس وقت ہوئی جب ان کی عمر ابھی سات یا آٹھ سال کی تھی اور آپ کی پرورش بعد میں ملا حسین سبزواری نے کی، جو

مذہبی علوم کا خود بھی طالب علم تھا۔ ملا ہادی دس سال کی عمر میں مشہد روانہ ہوا۔ جہاں وہ حاجی مدرسہ میں مقیم رہا جو حضرت امام رضاؑ کے مزار شریف کے پاس ہی واقع تھا۔ اسی مدرسہ میں انھوں نے عربی زبان، اسلامی فقہ، منطق، اصول مذہب وفقہ کی تحصیل کی۔ ان تمام علوم کی تکمیل انھوں نے دس سال میں پوری کی۔ 20 سال کی عمر میں وہ دوبارہ اپنے وطن مالوف سبزوار چلے گئے وہاں سے انھوں نے حج کی تیاری کی اور اصفہان کی طرف روانہ ہوئے۔ اس زمانے میں اصفہان علمی اور تعلیمی لحاظ سے ایک اہم مرکز کی حیثیت اختیار کر چکا تھا۔ جہاں علوم فلسفہ اور فلسفیانہ اور عرفانی علوم کا دور دورہ تھا۔ اس زمانے میں ان علوم میں ملا علی نوری (وفات 31-1830) اور ملا اسماعیل اصفہانی جونوری کے شاگرد رشید تھے۔ بڑے مشہور اساتذہ میں شمار ہوتے تھے۔ یہ لوگ فلسفہ کی تعلیم دیتے تھے اور خاص طور پر ملا صدرا کے فلسفے کی تعلیم۔ اس لیے ملا ہادی سبزواری نے ملا صدرا کی اہم کتابوں پر خاص توجہ مرکوز کی جن میں اسفار اربعہ اور الشواہد الربوبیۃ خصوصی اہمیت کی حامل ہیں۔ اسی طرح اس نے اسلامی فقہ کی تعلیم آغا محمد علی نجفی، جو اس زمانے کے مشہور شیعہ عالم تھے سے حاصل کی۔ سبزوار میں ملا ہادی بہت ہی سادہ زندگی بسر کر رہے تھے۔ اگر چہ ان کو اچھی خاصی دولت وراثت میں مل چکی تھی وہ ہمیشہ اس بات کی تلاش میں ہوتا تھا کہ کس طالب علم کو پیسے کی مدد کی ضرورت ہے اور چپکے سے اس کے کمرے میں اس کی غیر موجودگی میں رازداری کے ساتھ پیسے رکھ دیتا تھا۔ اس نیک کام میں اس نے تقریباً 1,00,000 تومان جو لگ بھگ 30,000 پونڈ سٹرلنگ کے برابر ہے خرچ کیئے۔ یہ اس زمانے کی بات ہم جب وہ اصفہان میں تھا۔ جہاں وہ قریباً ۸ سال رہے۔ 27-1826 کو سبزوار مشہد چلے گئے اور وہاں حاجی حسن مدرسہ میں پڑھانا شروع کیا۔ اس نے اپنی تصنیف شدہ کتاب منظومہ سے علوم عقلیہ کی تعلیم دینا شروع کیا۔ حالانکہ مشہد میں اصفہان کے مقابلے میں عقلی علوم کی اتنی پذیرائی نہیں تھی۔ اس کے بعد وہ اصفہان چلے گئے اور وہاں سے حج کے لیے تیاری کرنے لگے۔ 32-1831 میں حج کے لیے چلے گئے اور ایران 1834 میں واپس لوٹے۔ حج کے دوران اس کی اہلیہ لاپتہ ہوگئی تھی اور وہ کرمان میں اس امید کے ساتھ مقیم ہوگیا کہ خراسان میں بہتر حالات پیدا ہوجائیں تاکہ وہ دوبارہ وہاں جاسکے۔ کرمان میں قیام کے دوران وہ اس بات پر راضی ہوگیا کہ وہ زہد وتقویٰ کی زندگی بسر کرے اور وہ ایک مذہبی اسکول میں چپراسی کا کام کرنے پر راضی ہوگیا کیونکہ اس مدرسہ کے مالک نے اس کو رہنے کے ایک کمرہ دیا تھا۔ اس نے مدرسے کے مالک کی بیٹی کے ساتھ شادی کی۔ جو بعد میں اس کے ساتھ سبزوار جانے کے لیے تیار ہوئی۔ اس وقت کوئی ملا ہادی سبزواری کی علمی حیثیت یا مقام ومرتبے کو نہیں جانتا تھا۔ چنانچہ 37-1836 میں سبزواری سبزوار کے لیے روانہ ہوا۔ اور وہاں اس نے اسلامی فلسفہ وعرفان کے لیے ایک سنٹر قائم کیا۔ اگر چہ اس دوران ملا ہادی سبزواری نے مشہد میں بھی کچھ دیر کے لیے پڑھایا مگر اس کا مدرسہ جس کو مدرسہ حاجی بھی کہتے تھے اس قدر مشہور ہوا کہ وہاں ایران کے کونے کونے سے، عراق، ترکی، ہندوستان اور تبت تک سے لوگ علم حاصل کرنے کے لیے وارد ہونے لگے۔

سبزواری نے فارسی اور عربی میں شعر وشاعری اور نثر میں تقریباً 52 کتابیں لکھی ہیں۔ اس نے اپنی مشہور کتاب اسرار الحکمۃ لکھی جو اس کی عربی زبان شرح منظومہ (منطق پر شاعری میں کتاب) آج تک ایران میں علوم حکمت کے لیے متداول کتاب رہی ہے۔ اس نے اسرار کے نام سے شاعری بھی کی ہے۔ اس نے مولانا رومی کی مثنوی پر ایک کتاب لکھی ہے جس میں مولانا رومی کے اشعار کی تشریح کی گئی ہے۔ شرح منظومہ ملا صدرا کی کتاب کا شاعرانہ توضیح نامہ ہے۔ اس نے شاہ قاچار، ناصر الدین قاچار کی فرمائش پر ایک کتاب ہدایت الطالبین کے نام سے لکھی جو فارسی میں ہے۔

اسرارالحکم میں ملاہادی سبزواری نے اشراقی اور مشائی فلسفے کے اسرار کی وضاحت بڑے دلنشین انداز سے کی ہے۔اس کتاب میں صوفیانہ اور عارفانہ نکات بھی بڑی اچھی طرح سے سامنے لائے گئے ہیں۔سبزواری کا عرفانی فلسفہ مختلف نکات پر مشتمل ہے۔(۱) اللہ کی معرفت جو ابتداء اور انتہاء کے علوم پر مشتمل ہے۔(۲) عرفان ذات (۳) خدا کا احکام کی معرفت۔اس میں شریعت اور طریقت دونوں کی تعلیمات کا خلاصہ سامنے لایا گیا ہے۔

کتاب کو دو حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے۔

1) واجب الوجود کے لیے ثبوت وشواہد۔اللہ کے صفات واسماء کا علم۔اللہ کے افعال کی معرفت۔انسان کا اپنے نفس کا عرفان اور نفسیات سے آگہی۔انسان کے آغاز وانجام کی تفہیم۔نبوت کی کلیت امامت کی حقیقت۔

کتاب کا دوسرا حصہ چار ابواب پر مشتمل ہے۔طہارت،صلوٰۃ،صدقات،صوم

اس کتاب میں خدا کے واجب الوجود ہونے پر دلائل کو اچھی طرح سے واضح کیا گیا ہے۔اسرارالحکم کو دراصل ناصرالدین قاچار کے لیے تحریر کیا گیا تھا۔

اسفار اربعہ ملاصدرا کی کتاب پر ملاہادی سبزواری کی شرح تقریباً 1000 بڑی تقطیع کے صفحات پر مشتمل ہے۔یہ کتاب تہران سے 1865 میں چھپی ہے۔یہ کہا جاتا ہے کہ ملاہادی سبزواری جو بقول حسین نصر ایران کا سب سے بڑا حکیم ہوا ہے،ملاصدرا کے بعد اپنے فارغین طلباء کو مکمل کتاب اسفار پڑھاتے تھے اور یہ تدریس چھ سال کے عرصے میں پایۂ تکمیل کو پہونچ جاتی تھی۔کوہساری نے ملاہادی سبزواری کے تقریباً45 شاگردان رشید کا تذکرہ کیا ہے۔

اس طرح دیکھا جائے تو ان کی کتاب جو منطق پر ہے یعنی اللئالی المنظمۃ جو دراصل منظوم صورت میں منطق کے علم پر ایک جامع کتاب ہے اس کتاب کے بارے میں خود ہادی سبزواری کہتے ہیں۔

سمیتھا اللئالی المنظمۃ   زینۃ سمع القلب من ذی مکرمۃ

اور اپنی دوسری کتاب غررالفرائد کے بارے میں کہتے ہیں۔

سمت ھذا غرر الفرائد   ودّعت فیھا عقد العقائد

دراصل یہ دونوں کتابیں منطق اور فلسفہ کے موضوع پر بے مثال کتابیں ہیں اور دراصل یہ اسفار اربعہ کا خلاصہ پیش کرتی ہیں۔علامہ اقبال کی نظر میں ملاہادی سبزواری کے ہاتھوں نوافلاطونی فلسفے کا جو ملاپ افلاطونی فلسفہ کے ساتھ ہوا تھا،اس کی تکمیل ہوئی۔

معلومات کی جانچ

1. ملاہادی سبزواری کے حالات زندگی پر ایک نوٹ لکھو۔
2. سبزواری کے فلسفیانہ کارناموں پر روشنی ڈالو۔

3. ملا ہادی اور ملا صدرا کے فلسفے کا تقابلی مطالعہ کرو؟

4.7 خلاصہ

مسلم فلسفہ کا ارتقا جس ماحول میں ہوا وہاں اسلامی اثرات کے علاوہ بعض دوسرے عوامل بھی کارفرما رہے ہیں۔ چنانچہ فلسفیانہ تصوف کی صورت میں جو ایک عظیم الشان صوفیانہ تحریک اسلامی تاریخ کی نشیب وفراز کے درمیان سامنے آئی۔ اس پر ایرانی زرتشت مذہب، عیسائی غنوسیت، اور ہندو وبودھ مذاہب کے جوگیانہ تصورات کا اثر صاف طور پر دیکھا جاسکتا ہے۔ اور بقول علامہ اقبال جب تک تصوف اخلاقیات سے متعلق امور سے متعلق تھا تو یہ بے حد اہم رول ادا کررہا تھا۔ مگر جب یہ تصوف مابعدالطبیعیاتی مسائل کے سلسلے میں ایک جدلیاتی اور علمیاتی اور بعض اوقات اسطوری رویہ کا حامل ہونے لگا تو عجیب وغریب صورت حال سامنے آئی۔ چنانچہ اخوان الصفا نے جن سری مسائل کو باطنی تحریک کا جزولاینفک بنانے کے لیے راستہ ہموار کیا تھا۔ وہ آگے جاکر فلسفہ اشراق اور وحدت الوجودی اور بعض اوقات منصور کے انا الحق جیسے معتقدات کا پیش خیمہ ثابت ہوئے۔ اور نور وظلمت کے جلو میں زرتشتی مزعومات تصوف کا ایک اہم حصہ بن گئے۔ اسی طرح عیسائیت کے تصورات حلول وتناسخ بھی عقول عشرہ اور تعینات اور تنزلات کے خوبصورت عنوان سے کسی نہ کسی طور صوفیانہ مباحث کا ایک لازمی جز ہوکر رہ گئے۔ برصغیر کے جوگیانہ اور دھیان گیان پر مبنی نظریات بھی ابن العربی، شیخ الاشراق اور منصور حلاج کے ہاں بڑے فلسفیانہ لب ولہجے میں کافی باریاب ہوئے۔

اس طرح دیکھا جائے تو جس طرح مسلم فلسفہ میں یونانی افکار وتصورات عربی زبان کے توسط سے مسلم فلسفیوں کے فکر ونظر کا جزولاینفک بن گئے تھے اور جس کے خلاف غزالیؒ اور پھر ابن تیمیہؒ نے احتجاج کیا اور مابعدالطبیعیات اور یونانی منطق پر بالترتیب بہت موثر اور کارگر تنقید کی اور پھر باقاعدہ اس فلسفے میں خارجی اثرات کی نشان دہی کی گئی اور پھر ایک سلسلہ اس کی تطہیر اور اسلامیانے کا شروع ہوا بالکل اسی سے شروع میں اسلامی تعلیمات کے زیر اثر ایک روحانی تحریک کا آغاز ہوا جو بعد میں دوسرے مذاہب اور فلسفیانہ مکتب ہائے فکر سے متاثر ہوئی۔ اور اخلاقی سطح کے علاوہ مابعدالطبیعیاتی سطح پر بھی بعض خارجی اثرات سے اثر انداز ہوئی۔ اور اس نے ایک فلسفہ کی باقاعدہ صورت اختیار کی۔ اور اخلاقیات کے علاوہ اس فلسفے نے اپنی الگ مابعدالطبیعیات اور علمیات کا ڈھانچہ تیار کیا جس پر اسلام کے علاوہ دوسرے مذاہب اور نظام ہائے فلسفہ کے نمایاں اثرات مرتب ہوئے تھے۔ یہی وہ مقام تھا جہاں شریعت کے مقابلے میں طریقت کے نام سے ایک دوسرا نظام مرتب ہوئے لگا اور یہ دونوں متوازی خطوط کے حامل نظام بن گئے۔ یہی فلسفہ آگے جاکر حلول جیسے تصورات کو اپنے اندر جذب کرنے کا اہل ہوسکا۔ مگر جس طرح یہ فلسفیانہ نظام صوفیانہ اصطلاحات میں پیش کیا جارہا تھا اس کو باقاعدہ ایک فلسفیانہ تحریک بنانے کا سہرا ملا صدرا اور ملا ہادی سبزواری کے سر بندھتا ہے۔ جنھوں نے اس پورے نظام فکر کو فلسفۂ متعالیہ کا حامل بنا کر اس میں مشائی، اشراقی، وحدت الوجودی اور استدلالی فلسفے کے تمام لوازمات شامل کئے اور اس کو مکمل فکری وعرفانی مکتب کا روپ دیا۔ اور اس طرح پہلی بار فلسفہ اور تصوف کے کم وبیش تمام اہم مکاتب کا انضمام عمل میں آیا۔ چنانچہ اس سلسلے میں شیخ احمد سرہندی کے رد عمل کی صورت میں ایک اسلامیانے کا سلسلہ شروع ہوا اور یہاں بھی شیخ احمد سرہندی نے بڑا رول ادا کیا۔ اور انھوں نے ان تمام صوفیانہ اور عرفانی تحریکات کو اپنی صوفیانہ اور عالمانہ بصیرت کے بل بوتے پر جانچا اور پرکھا اور اس کے مقابلے میں وحدت الشہود کے نام سے ایک متبادل نظریہ پیش کیا۔ جو بہت حد تک قرآن اور حدیث کی تعلیمات پر مبنی تھا

اور جس نے آگے چل کر شاہ ولی اللہ دہلویؒ جیسی متکلمانہ، فلسفیانہ اور صوفیانہ شخصیت اور عبقری ہستی کو منصۂ شہود پر لانے کا بھرپور اہتمام کیا۔ جس کے ذریعے سے تصوف، فلسفہ اور علم الکلام کے بارے میں اسلام کے مطلوبہ زاویۂ نگاہ کو سامنے لایا جاسکا۔

4.8 نمونے کے امتحانی سوالات

درج ذیل سوالات کے جواب تیس سطروں میں لکھیے۔

1. فلسفیانہ تصوف سے کیا مراد ہے؟
2. ابن العربی کی زندگی پر ایک نوٹ لکھو؟
3. شہاب الدین سہروردی مقتول کے حالات زندگی پر نوٹ لکھو؟
4. ملا صدرا اور ملا ہادی سبزواری کے بارے میں آپ کیا جانتے ہیں؟

حسب ذیل سوالات کے جواب پندرہ سطروں میں لکھیے۔

1. فلسفۂ وحدت الوجود پر تفصیل کے ساتھ روشنی ڈالئے؟
2. فلسفۂ اشراق سے کیا مراد ہے۔ اس کی تفصیلات لکھیے؟
3. فلسفہ متعالیہ سے کیا مراد ہے؟ تفصیل کے ساتھ لکھیے؟

4.9 مطالعہ کے لیے معاون کتابیں

☆ S. Hossain Nasar : History of Islamic Philosphy

☆ حکماء: عبدالسلام ندوی (حصہ دوم)

☆ M. M. Sharif: History of Muslim Philosphy, Edition: Saints and Savours of Islam

☆ Dr. Hamid Naseem Rafiabadi: Muslim Philosophy, Science of Mysticism

☆ تاریخ فلسفۂ اسلامی: ڈاکٹر اسحاق حسین کوہساری

بلاک: 2 علم کلام

فہرست

اکائی نمبر		عنوان
اکائی	5	علم کلام کا آغاز وارتقاء
اکائی	6	علم کلام کے مباحث
اکائی	7	مشہور مسلم متکلمین: (ابوالحسن اشعری' غزالی' فخرالدین رازی' ابن تیمیہ)
اکائی	8	علم کلام کے مکاتب: اشاعرہ' ماتریدیہ' حنابلہ
اکائی	9	جدید علم کلام: (سرسید' شبلی' اقبال' مودودی)

اکائی: 5 علم کلام کا آغاز وارتقاء

اکائی کے اجزاء

5.1 مقصد

اس اکائی کا مقصد یہ ہے کہ علم کلام کی تعریف، اس کا دائرہ، علوم اسلامی میں اس کی اہمیت اور اس علم کی وجہ سے حاصل ہونے والے فوائد نیز اس کا آغاز وارتقا طلبہ کو اچھی طرح معلوم ہو جائیں۔

5.2 تمہید

اس اکائی میں پہلے کلام کا لغوی معنی اور اس کی اصطلاحی تعریف کا ذکر ہوگا، پھر وہ مختلف نام ذکر کئے جائیں گے جن سے اس علم کو موسوم کیا گیا ہے اور یہ بات واضح کی جائے گی کہ یہ علم 'علم کلام' کے نام سے کیوں مشہور ہوا؟ پھر علم کلام کے بارے میں ان دو گروہوں کے نقاط نظر پیش کئے جائیں گے جن میں سے ایک علم کلام کو واجب شمار کرتا ہے اور دوسرا قابل مذمت، نیز اس اختلاف کا سبب واضح کیا جائے گا۔

5.3 لغوی اور اصطلاحی معنی

کلام کے معنی بات، گفتگو اور قول کے ہیں، عربی گرامر کی اصطلاح میں کلام ایک مکمل بات کو کہتے ہیں۔ جس سے کسی واقعہ کی خبر یا کسی چیز کا مطالبہ معلوم ہو۔

اصطلاحی اعتبار سے علم کلام کی تعریف کے سلسلے میں کسی قدر اختلاف پایا جاتا ہے؛ لیکن کوئی جوہری اختلاف نہیں ہے، زیادہ تر تعبیر کا

اختلاف ہے۔اس سلسلے میں سب سے قدیم تعبیر امام ابوحنیفہ(متوفی 150 ہجری) کے یہاں ملتی ہے۔

"الفقه هومعرفة النفس مايجوز لهامن الاعتقاديات والعمليات ومايجب عليهامنهما .....ومايتعلق منهابالاعتقاديات ،هوالفقه الاكبرومايتعلق بالعمليات فهوالفقه"

ترجمہ:''فقہ انسان کا ان اعتقادات اور عملی احکام سے واقف ہونا ہے، جو اس کیلئے جائز ہیں،اور جو اس پر واجب ہیں..... اور اس میں سے جو احکام اعتقادات سے متعلق ہوں وہ ''فقہ اکبر'' ہے۔اور جو عملی مسائل سے متعلق ہوں وہ ''فقہ'' ہے۔

فقہ اکبر سے مراد علم کلام ہے۔اس تعریف سے علم کلام کی حقیقت اور اس کی فضیلت دونوں واضح ہوتی ہے۔فضیلت یہ ہے کہ اسے فقہ کے مقابلہ میں 'فقہ اکبر' قرار دیا گیا ہے اور حقیقت یہ واضح ہوئی کہ علم کلام اسلامی عقائد کی تشریح کا نام ہے۔جس میں وہ عقائد بھی شامل ہیں جن کا یقین رکھنا انسان پر واجب ہے اور وہ بھی جن کا عقیدہ رکھنا جائز ہے واجب نہیں۔اسی تعریف کو علامہ کمال الدین احمد بیاضی (متوفی 1949ء) نے ان الفاظ میں بیان کیا ہے:

"هومعرفة النفس عن الادلة مايصح لهاومايجب عليهامن العقائدالدينية"

ترجمہ:علم کلام انسان کا دلائل کے ذریعہ ان دینی عقائد کو جاننے کا نام ہے جو اس کیلئے درست ہیں یا واجب ہیں۔

اس تعریف میں اس بات کا اضافہ کیا گیا ہے کہ صرف عقائد کو جان لینا ہی علم کلام نہیں ہے؛ بلکہ دلائل کی روشنی میں جاننے کا نام علم کلام ہے، چنانچہ علامہ نجم الدین عمر ابوحفص نسفی ماتریدی اور ان کی کتاب عقائد نسفیہ کی شرح میں علامہ سعد الدین تفتازانیؒ علم کلام کی حقیقت پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھتے ہیں:

"قد سموا مايفيد.....معرفة العقائد عن ادلتهابالكلام"

ترجمہ:اہل علم نے اس علم کو کلام کا نام دیا ہے،جس سے عقائد کو دلائل سے سمجھنے کا فائدہ حاصل ہو۔

یہی تعریف الفاظ کے کسی قدر فرق کے ساتھ علامہ کمال الدین ابن ہمام نے بھی کی ہے۔ان تعریفات کی بنیاد وہی تعریف ہے جو امام ابوحنیفہؒ سے منقول ہے، پھر جب ہم چوتھی صدی ہجری میں پہنچتے ہیں تو مشہور فلسفی ابونصر فارابی (متوفی 339 ہجری) کو دیکھتے ہیں کہ انہوں نے اس تعریف میں مزید وسعت پیدا کی ہے؛ چنانچہ فرماتے ہیں

"صناعة الكلام يقتدر بهاالانسان على نصرة الآراء والافعال المحدودة التى صرح بها واضع الملة وتزييف كل ماخالفها"

ترجمہ:علم کلام وہ ہے جس کے ذریعہ انسان ان آراء اور مقررہ افعال کی مدد کرنے پر قادر ہو، جن کی واضع دین نے صراحت کی ہے اور ان باتوں کو غلط قرار دینے کی صلاحیت حاصل ہو۔جو اس کے خلاف ہوں۔

اس تعریف میں ایجابی اور سلبی دونوں پہلو ہیں، یعنی علم کلام کے ذریعہ اسلامی عقائد کو ثابت بھی کیا جاتا ہے اور اس پر ہونے والے اعتراضات کا جواب بھی دیا جاتا ہے۔گویا اس میں عقائد کی تشریح بھی ہے اور اس کا دفاع بھی؛ چنانچہ بعد کو امام غزالی اور علامہ ابن خلدون نے بھی علم کلام کی تعریف اور تشریح میں دونوں پہلوؤں کو پیش نظر رکھا ہے اور عام طور پر اہل علم نے اسی منہج کو اختیار کیا ہے۔قاضی عبداللہ ابن عمر

بیضاوی اشعری فرماتے ہیں:

"علم يقتدر معه على اثبات العقائد الدينية بايرادالحجج ودفع الشبهة عنها"

ترجمہ ''کلام وہ علم ہے جس کے ذریعہ دلائل کو پیش کر کے عقائد دینیہ کو ثابت کرنے کی اور اس کی طرف سے شبہات کے ازالہ کی صلاحیت پیدا ہو جائے''۔

اور اسی کو بعد میں قبولیت حاصل ہوتی چلی گئی؛ چنانچہ علامہ ابن خلدون فرماتے ہیں۔

"علم يتضمن الحجاج عن العقائد الايمانية بالادلة العقلية والردعلى المنحرفين فى الاعقادات"

ترجمہ: ''کلام وہ علم ہے جو عقلی دلائل سے عقائد ایمانیہ کے مدلل کرنے کو اور اعتقادات کے سلسلہ میں انحراف کا راستہ اختیار کرنے والوں کی تردید پر مشتمل ہو'۔علامہ ابن خلدون کی اس تعریف میں خصوصی طور پر ادلہ عقلیہ کا ذکر کیا گیا ہے۔ابتدائی دور میں علم کلام کی بنیاد ادلہ نقلیہ یعنی صرف نصوص پر ہوا کرتی تھی؛لیکن فلسفہ سے متاثر مختلف فرق منحرفہ کے پیدا ہونے کی وجہ سے ادلہ عقلیہ کو بھی متکلمین نے خصوصی اہمیت دی،ابن خلدون کی تعریف اس پہلو کو واضح کرتی ہے،بہرحال ان تعریفات کا خلاصہ یہ ہے ''علم کلام وہ علم ہے جس کے ذریعہ اسلامی معتقدات کو نقلی اور عقلی دلائل سے ثابت کیا جاسکے اور ان پر وارد ہونے والے اعتراضات خواہ وہ اسلام کی طرف منسوب منحرف فرقوں کی طرف سے ہوں،یا غیر مسلموں کی طرف سے،ان کا رد کیا جاسکے''۔

اس تعریف سے چند باتیں واضح ہوتی ہیں۔

1. علم کلام کا تعلق عقائد سے ہے نہ کہ عملی احکام سے۔عملی احکام فقہ کا موضوع ہیں۔

2. علم کلام صرف عقائد کو جاننے کا نام نہیں، بلکہ ان کے دلائل سے واقف ہونا بھی اس میں شامل ہے۔

3. علم کلام میں مخاطب کے اعتبار سے نصوص یعنی کتاب اللہ اور سنت رسول کی دلیلوں سے بھی گفتگو کی جاتی ہے اور عقلی دلیلوں سے بھی۔

4. علم کلام کا ایک پہلو ایجابی ہے، جو ان عقائد کو واضح کرتا ہے جن کا یقین رکھنا ایک مسلمان کیلئے واجب یا جائز ہے۔دوسرا پہلو سلبی ہے کہ وہ اسلام مخالف افکار اور اسلام پر کئے جانے والے اعتراضات کا رد بھی کرتا ہے۔

5. جن افکار واعتراضات کا رد کیا جاتا ہے،ان میں ان لوگوں کے افکار واعتراضات بھی شامل ہیں جو مسلمان نہیں ہیں، اور وہ بھی جو اسلام کی طرف منسوب ہیں؛لیکن اہل سنت والجماعت میں سے نہیں ہیں۔

5.4 علم کلام کے مختلف نام

یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ علم کلام کو مختلف ناموں سے موسوم کیا گیا ہے،

1. علم الفقہ الاکبر۔اس نام سے امام ابوحنیفہؒ نے موسوم کیا ہے۔

2. علم کلام: تقریباً اسی دور میں اس علم کو علم کلام کا نام بھی دیا گیا ہے؛ چنانچہ امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام شافعی، امام جعفر صادق رحمہم

اللہ وغیرہ کی تحریروں میں کلام اور متکلمین کا ذکر ملتا ہے اور بعد کو یہی نام اس فن کیلئے معروف ہوگیا۔اسے ''علم کلام'' کیوں کہتے ہیں؟ اس سلسلے میں مختلف باتیں کہی جاتی ہیں:

الف: عام طور پر متکلمین جیسے امام ابوالحسن الاشعریؒ یا قاضی عبدالجبار معتزلی وغیرہ اس علم کے مختلف مسائل پر بحث کرتے ہوئے "الکلام فی کذا' الکلام فی کذا" کاعنوان قائم کیا کرتے تھے۔

ب: علم کلام میں جو مباحث آتے ہیں، اس میں اس مسئلہ کو بڑی شہرت حاصل ہوئی کہ کلام اللہ یعنی قرآن مجید مخلوق ہے یا غیر مخلوق؟ یہاں تک کہ امام احمد بن حنبلؒ کو اس کی وجہ سے بڑی آزمائش سے گزرنا پڑا، اس لئے اس کا نام ہی ''علم کلام'' پڑ گیا۔

ج: متکلمین عام طور پر مخالفین کے ساتھ مناظرے کیا کرتے تھے اور ظاہر ہے کہ اس میں کلام اور قدرت کلام کی ضرورت پڑتی ہے؛ اس لئے یہ علم کلام کہلایا۔

د: اس علم کی اہمیت کی وجہ سے اس کو ''علم کلام'' کہا گیا ہے، گویا کلام تو بہت ہیں؛ لیکن اصل میں کلام کہلانے کا مستحق یہی علم ہے۔

ہ: فقہ کی بنیاد بھی شرعی دلیلوں پر ہے اور علم کلام کی بھی؛ لیکن فقہ کے پیچھے عملی مسائل ہیں اور کلام کے پیچھے عملی مسائل نہیں ہیں، عمل کے مقابلے میں اس کو ''علم کلام'' سے موسوم کیا گیا۔

بہر حال ایسا نہیں ہے کہ کسی منصوبہ کے ساتھ کچھ لوگوں نے اتفاق رائے کر کے اس کا نام علم کلام رکھا ہو؛ بلکہ عام طور پر کسی علم کیلئے کوئی نام چل پڑتا ہے تو قول یعنی اس کے بار بار تذکرے کی وجہ سے وہ ایک اصطلاح کا درجہ حاصل کر لیتا ہے اور پھر اس اصطلاح کیلئے لغوی اور معنوی مناسبتیں تلاش کی جاتی ہیں۔علم کلام نام رکھنے کی بھی یہی صورت حال ہے۔

3. ''علم اصول الدین''

چنانچہ علامہ ابوالحسن الاشعری نے علم کلام پر اپنی کتاب ''الابانۃ عن اصول الدیانۃ'' کے نام سے لکھی ہے۔اصول الدیانۃ، اصول الدین کے معنی میں ہے۔نیز علامہ عبدالقاہر بغدادی اشعری (متوفی 429ہجری) نے علم کلام پر اپنی کتاب کا نام ہی' اصول الدین' رکھا ہے۔اسی طرح طاش کبریٰ زادہ نے علوم وفنون کے تعارف پر اپنی شہرہ آفاق کتاب ''مفتاح السعادۃ'' میں علم کلام کی بحث پر اس طرح عنوان لگایا ہے۔

"علم اصول الدین المسمیٰ بعلم الکلام" یعنی علم اصول الدین جس کو علم کلام کا نام دیا گیا ہے۔آج کل عرب جامعات میں عقائد سے متعلق شعبہ کو کلیۃ اصول الدین سے ہی موسوم کیا جاتا ہے۔

اس نام کی وجہ ظاہر ہے کہ اصول کے معنی ''بنیادوں'' کے ہیں اور دین کی بنیاد عقائد پر ہے، جن سے کسی شخص کے مسلمان ہونے اور دائرہ اسلام سے باہر نکل جانے کا فیصلہ کیا جاتا ہے۔

4. علم العقائد

اس نام کی مناسبت سے ظاہر ہے کہ اس علم میں عقائد ہی سے بحث ہوتی ہے۔یہ نام بھی اہل علم کے درمیان مروج رہا ہے۔چنانچہ امام ابوجعفر طحاویؒ (متوفی 331ہجری) نے اپنی کتاب کا نام' العقیدۃ الطحاویۃ' رکھا ہے، اسی طرح علامہ ابن تیمیہ (متوفی 728ہجری) کی کتاب 'العقیدۃ الواسطیۃ' ہے، امام غزالیؒ کی کتاب' قواعد العقائد' ہے۔علامہ نسفی کی' العقائد النسفیہ' ہے جس کی شرح ہندوستان کی دینی جامعات میں

داخل نصاب ہے، اسی لئے بعض عرب جامعات میں اس شعبہ کو 'قسم العقیدۃ' بھی کہا جاتا ہے۔

5. ''علم التوحید والصفات''

علامہ تفتازانی نے شرح عقائد نسفی کے مقدمہ میں ذکر کیا ہے کہ اس علم کو 'علم التوحید والصفات' بھی کہا جاتا ہے؛ کیونکہ اس علم کی سب سے اہم بحث صفات باری تعالیٰ سے متعلق ہے اور صفات باری کے سلسلے میں مختلف کلامی فرقوں کے درمیان جو اختلاف ہوا ہے، اس کی بنیاد عقیدہ توحید اور صفات باری کی تشریح ہے۔

6. ''علم التوحید''

علم کلام کی سب سے بنیادی بحث ''توحید'' کا عقیدہ ہے اور ماضی قریب میں بعض اہل علم نے 'کتاب التوحید' میں توحید فی الذات کے ساتھ ساتھ توحید فی الربوبیت کے تصور کو اجاگر کیا ہے۔ اس بنیاد پر عصر حاضر میں اس نام کو خصوصی شہرت حاصل ہوئی ہے۔ چنانچہ شیخ محمد عبدہ کی کتاب کا نام 'رسالۃ التوحید' ہے۔ شیخ محمد بن عبدالوہاب کی کتاب کا نام 'کتاب التوحید' ہے، شیخ جمال الدین قاسمی کی کتاب کا نام 'دلائل التوحید'، شیخ علی حسب اللہ کی تالیف کا نام 'محاضرات فی علم التوحید' اور شیخ حسین والی کی تالیف کا نام بھی 'کتاب التوحید' ہے اور علم کلام کی بہت سی کتابیں موجودہ دور میں اسی نام سے شائع ہوئی ہیں، خود دائرۃ المعارف الاسلامیہ میں علم الکلام پر مقالہ ''التوحید'' کے عنوان سے شامل ہے۔

7. علم النظر والاستدلال: علامہ سعد الدین تفتازانی نے شرح عقائد کے مقدمہ میں اس علم کیلئے ایک اور نام 'علم النظر والاستدلال' کا بھی ذکر کیا ہے اور ڈاکٹر محمد یوسف موسیٰ نے دائرۃ المعارف الاسلامیہ میں اپنے مقالہ 'توحید' میں بھی اس کا ذکر کیا ہے۔

علم کلام ایسا علم ہے جس میں دلائل سے کسی امر کو ثابت کرنا اور کسی مخالف نظریہ کو رد کرنے کیلئے ''نظر'' یعنی گہرے غور وفکر اور دلائل قائم کرنے یعنی استدلال کی ضرورت پیش آتی ہے۔ اس مناسبت سے اسے 'علم النظر والاستدلال' بھی کہا گیا ہے۔

ان تمام ناموں میں علم کلام کے مقصد، اس نام سے اس کے تعلق اور اس کی اہمیت وفضیلت کو ظاہر کرنے کے لحاظ سے سب سے بہتر نام 'الفقہ الاکبر' معلوم ہوتا ہے، جس سے امام ابوحنیفہؒ نے اس علم کو موسوم کیا ہے۔ اور مختلف ادوار میں اہل علم کے درمیان جس نام کو سب سے زیادہ شہرت وقبولیت حاصل رہی ہے، وہ ''علم کلام'' ہے۔

5.5 مادحین اور ناقدین کے درمیان

علم کلام ایک بلند رتبہ علم ہے یا قابل اجتناب ہے؟ اس سے اشتغال رکھنے والے لوگ قابل مدح ہیں یا لائق ذم ہیں؟ اس میں اہل علم کے درمیان خاصا اختلاف رہا ہے؛ بلکہ بعض اہل علم کی طرف سے دونوں طرح کی رائیں منقول ہیں:

امام الحرمینؒ، علامہ بیہقی، امام غزالیؒ، امام نوویؒ، علامہ ابن عساکرؒ، علامہ طیبیؒ شارح مشکوۃ، علامہ محلی شافعیؒ وغیرہ نے علم کلام کے حاصل کرنے کو فرض کفایہ قرار دیا ہے۔ جب کہ علامہ ابن حجر ہیثمی مکیؒ نے مشکوۃ شریف کی شرح میں لکھا ہے

''انہ آکد فروض الکفایات بل ھو فرض عین اذا وقعت شبھۃ توقف حلھا علیہ''، ترجمہ: ''یہ تمام فرض کفایہ میں سب سے موکد فریضہ ہے بلکہ اگر کوئی شبہ پیدا ہو جائے جس کا حل علم کلام پر موقوف ہو تو یہ فرض عین بن جاتا ہے''۔

یہی رائے ائمہ اربعہ امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام شافعی اور امام احمد کی طرف بھی منسوب کی گئی ہے؛ چنانچہ امام ابوحنیفہ نے تو اس

موضوع پر'الفقہ الاکبر' کے نام سے مستقل کتاب ہی تالیف فرمائی ہے۔امام احمدؒ نے''الرد علی الجہمیۃ' لکھی ہے۔امام شافعی نے اعتقادی مسائل پر مناظرے کئے ہیں۔امام مالکؒ نے 'استواء علی العرش' کے مسئلہ پر روشنی ڈالی ہے۔علم کلام کی اہمیت وفضیلت اوراس کے مخالفین پر رد کرنے کیلئے امام ابوالحسن الاشعریؒ نے 'استحسان الخوض فی علم الکلام' کے نام سے مستقل کتاب تالیف کی ہے۔امام غزالیؒ نے اس میں اشتغال کی مذمت بھی کی ہے؛لیکن اس کی اہمیت بھی بتائی ہے، یہاں تک کہ اس کوفرض کفایہ قرار دیا ہےاور خود اس موضوع پر کتابیں لکھی ہیں۔

ان حضرات کے دلائل یہ ہیں(۱) اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا

☆ **وجادلهم بالتى هى احسن** (نحل:125)اورآپ ان سے بہترین طریقہ پر بحث کیجئے۔

☆ قالوا يانوح قد جادلتنافاكثرت جدالنا اے نوح!تم نے ہم سے بحث ومباحثہ کرلیااور خوب بحثیں کرلیں۔

☆ وتلك حجتنا آتيناهاابراهيم على قومه (انعام:83) یہ ہماری دلیل ہے جو ہم نے ابراہیم کواس کی قوم کے مقابلے عطا فرمائی تھی۔

☆ **الم ترالى الذى حاج ابراهيم فى ربه** (بقرہ:۲۵۸) کیا آپ کواس شخص کے بارے میں معلوم ہوا جس نے ابراہیمؑ سے اس کے پروردگار کے بارے میں بحث ومباحثہ کیا تھا۔

علامہ ابن تیمیہ نے ان آیات سے ثابت کیا ہے کہ علم کلام بعض دفعہ واجب ہوگا اور بعض دفعہ مستحب، اور یہ شرعاً قابل مذمت نہیں ہوسکتا۔

ان آیات میں وجہ استدلال یہ ہے کہ جدال، حجت اور بحث ومباحثہ وغیرہ کا مقصد یہی ہے کہ اپنے موقف کودلائل سے ثابت کیا جائے اورفریق مخالف کی باتوں کا دلیل سے رد کیا جائے ؛علم کلام کی حقیقت بھی یہی ہے۔

2. اسی طرح اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:''ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حى عن بينة" (انفال:۴۲)جو ہلاک ہووہ دلیل کے آجانے کے بعد ہلاک ہو،اور جوزندہ رہے وہ دلیل کی بنیاد پر زندہ رہے۔

یعنی اللہ تعالیٰ نے پیغمبروں کواس لئے بھیجا ہے کہ جن لوگوں نے گمراہی کا راستہ اختیار کیا ہے، ان کیلئے یہ عذر باقی نہ رہے کہ ان کے سامنے کوئی دلیل نہیں آئی ،اور جن لوگوں کو ہدایت کی توفیق ہوان کو پورااطمینان ہو کہ ان کا نقطۂ نظر سچی دلیلوں پر قائم ہے،اور علم کلام اسی کا نام ہے کہ دلیل کے ذریعہ درست عقائد کو جانا جائے۔

3. قران مجید میں بے شمار مواقع پر وجود باری،توحید الٰہ،نبوت ووحی،رسالت محمدیؐ اورآخرت وغیرہ پرعقلی دلیلیں بھی پیش کی گئی ہیں اورگزشتہ آسمانی کتابوں پر ایمان رکھنے والوں کیلئے ان کی کتابوں کے حوالہ سے نقلی دلیلیں بھی۔

4. عقل وقیاس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ باطل کے مقابلہ میں حق کوثابت کیا جائے اور باطل کورد کیا جائے ،اگرایسانہ کیا گیا تولوگوں کیلئے حق تک پہنچنااور باطل افکار سے بچنا دشوار ہو جائے گا۔لہذا یہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر میں شامل ہے،جس کے واجب ہونے پر امت کا اجماع واتفاق ہے۔

اس کے برخلاف اہل علم کی ایک بڑی تعداد نے علم کلام کی مذمت بھی کی ہے۔یہاں تک کہ علامہ خطابیؒ اورعلامہ ابن قتیبہؒ نے اسے حرام قرار دیا ہے۔علامہ عبداللہ محمد الھروی نے''ذم الکلام'' کے نام سے کتاب لکھی ہے جس میں علم کلام کی مذمت کے سلسلے میں سلف صالحین کے

بہت سے اقوال نقل کئے ہیں، اسی طرح علامہ سیوطیؒ نے 'صون المنطق والکلام عن فنی المنطق والکلام' کے نام سے منطق اور کلام کی مذمت میں مستقل کتاب تالیف کی ہے۔

علامہ ابن تیمیہؒ نے اپنی معروف تالیف 'درء تعارض العقل والنقل' میں امام غزالی نے اپنی مختلف کتابوں خاص کر 'الجام العوام عن علم الکلام' اور ابن وزیر نے اپنی کتاب 'ترجیح اسالیب القرآن علی اسالیب الیونان' میں ایک درمیانی راستہ اختیار کرتے ہوئے علم کلام کے اس حصہ کو درست قرار دیا ہے، جس کی بنیاد کتاب وسنت پر ہے، اور اس کا وہ حصہ جس کی اساس منطق وفلسفہ پر ہے، اس کی مذمت کی ہے۔

جن حضرات نے علم کلام کی مذمت کی ہے، ان کے دلائل حسب ذیل ہیں:

1. اللہ تعالیٰ نے دین میں جدال سے منع فرمایا ہے۔

متکلمین اس کا جواب دیتے ہیں کہ ایسے جدال سے منع فرمایا گیا ہے، جس کا مقصد باطل کی مدد کرنا ہو، اگر حق کے اظہار کیلئے جدال اور بحث ومباحثہ ہو تو اس کا تو قرآن میں حکم دیا گیا ہے: وجادلهم بالتی هی احسن (نحل: ۱۲۵)

2. اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "یاایهاالذین آمنوا اطیعوا الله واطیعوا الرسول واولی الامر منکم فان تنازعتم فی شیء فردوه الی الله والرسول" (سورۃ النساء 59) اے ایمان والو! اللہ کے رسولؐ اور اپنے میں سے اولی الامر کی اطاعت کرو، پھر اگر کسی چیز میں تمہارے درمیان اختلاف ہو جائے تو اس کو اللہ اور رسول کی طرف لوٹا دو۔"

تو حکم تو ہے اللہ اور اس کے رسول کی طرف لوٹانے کا، لیکن علم کلام میں بہت سی دفعہ عقل وقیاس کو دلیل بنایا جاتا ہے، اس طرح حکم قرآنی کی خلاف ورزی ہوتی ہے۔

متکلمین نے اس کا جواب دیا ہے کہ جن مسائل میں کتاب وسنت موجود ہو، اس میں متکلمین بھی کتاب وسنت کی طرف رجوع کرتے ہیں، جن امور میں نصوص موجود نہیں ہیں، ان میں اجتہاد یعنی عقل وقیاس کا سہارا لیا جاتا ہے؛ کیونکہ یہ بھی قرآن وحدیث کا بتایا ہوا راستہ ہے کہ جن مسائل کے بارے میں کتاب وسنت کی صراحت موجود نہ ہو، وہاں قیاس واجتہاد سے کام لیا جائے۔

3. اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: "هوالذی انزل علیك الكتاب منه آیات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات فاماالذین فی قلوبهم زیغ فیتبعون ماتشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاویله ومایعلم تاویله الا الله ،والراسخون فی العلم یقولون آمنابه کل من عندربناومایذکرالااولوالالباب (آل عمران: ۷)" وہی ہے جس نے آپ پر کتاب نازل کی، جس میں بعض آیتیں بالکل واضح ہیں، یہ کتاب کی اصل بنیاد ہیں اور کچھ دوسری کئی معنی دینے والی آیتیں بھی ہیں تو جن لوگوں کے دلوں میں کجی ہے وہ فساد پیدا کرنے کے ارادہ سے اور اس کے (من چاہے) مطلب کی تلاش میں مبہم آیتوں کے پیچھے پڑے رہتے ہیں حالانکہ اس کی حقیقت اللہ ہی کو معلوم ہے اور جو لوگ علم میں گہرائی رکھنے والے ہیں، وہ کہتے ہیں: ہمارا تو اس پر ایمان ہے کہ (یہ) سب ہمارے پروردگار ہی کی طرف سے ہے اور نصیحت تو سمجھ دار لوگ ہی حاصل کرتے ہیں"۔

علم کلام کی مذمت کرنے والوں کا استدلال یہ ہے کہ اس آیت میں متشابہات میں پڑنے سے منع کیا گیا ہے اور علم کلام میں متشابہات ہی زیر بحث آتے ہیں۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ کی صفات وغیرہ۔

متکلمین کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے ایسی متشابہات میں پڑنے سے منع کیا ہے، جن کا عقل سے ادراک نہیں کیا جاسکتا، یا جو انسان کے فہم

سے ماوراء ہے جیسے اللہ تعالیٰ کی ذات، مسئلہ تقدیر وغیرہ؛ لیکن عقائد کی تمام بحثیں متشابہات میں شامل نہیں ہیں اور خود قرآن مجید میں بار بار صفات باری تعالیٰ اور دوسرے معتقدات کا ذکر فرمایا گیا ہے۔

4. صحابہؓ کا دور خیر القرون تھا، وہ سب سے بڑھ کر دین سے واقف بھی تھے اور اس کے ناصر ومددگار بھی، انہوں نے فقہ وفتاویٰ کی طرف توجہ کی؛ لیکن علم کلام سے کوئی شغف نہیں رکھا، اس لئے یہ ایک بدعت اور گمراہی ہے۔

متکلمین اس کا جواب دیتے ہیں کہ صحابہؓ کا اس علم سے اشتغال نہیں رکھنا اور بعد کے سلف صالحین کا اس میں مشغول ہونا ضرورت اور حالات کے اعتبار سے ہے؛ چنانچہ امام ابوحنیفہؒ سے منقول ہے کہ اس علم کی نسبت سے صحابہ اور بعد کے عہد کی مثال ایسی ہی ہے کہ اگر کسی کے سامنے دشمن برسرپیکار ہو تو وہ ہتھیار استعمال کرتا ہے اور جس کے سامنے کوئی ایسا دشمن نہ ہو اس کو ہتھیار رکھنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ عہد صحابہؓ میں ایسے فرق باطلہ موجود نہیں تھے، جن کے خلاف بحث واستدلال کی ضرورت ہو اور ہمارے دور میں ایسے لوگ ہیں اس لئے ضروری ہے کہ ہم علم کلام کے ہتھیار سے مسلح ہوں۔ اس کے علاوہ صحابہؓ نے بھی اپنے زمانہ کے نوپید فرقے قدریہ اور خوارج وغیرہ کے بارے میں گفتگو فرمائی ہے اور نقلی وعقلی دلائل سے ان کا رد کیا ہے۔

5. امت کے بڑے بڑے علماء اور مجتہدین نے علم کلام کی مذمت کی ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے بارے میں منقول ہے کہ انہوں نے اپنے صاحبزادہ حماد کو علم کلام میں اشتغال سے منع فرمایا تھا۔ امام شافعیؒ نے فرمایا ''کسی شخص نے علم کلام سے تعلق کی بنیاد پر کامیابی حاصل نہیں کی''، اسی طرح کی بات امام مالک اور امام احمد بن حنبل سے منقول ہے۔

متکلمین اس کا جواب دیتے ہیں کہ سلف صالحین کا مقصد مطلقاً علم کلام سے اجتناب کرنا نہیں ہے؛ کیونکہ خود ائمہ اربعہ نے علم کلام پر کتابیں لکھی ہیں، یا مناظرے کئے ہیں۔ امام ابوحنیفہؒ نے جب اپنے صاحبزادہ حماد کو علم کلام سے منع کیا تو انہوں نے دریافت کیا: آپ خود اس علم سے تعلق رکھتے ہیں اور مجھے منع کر رہے ہیں، امام صاحب نے فرمایا کہ ہم لوگ جب ان مسائل پر مباحثہ کرتے تھے تو ہماری کیفیت اس ڈر سے کہ کہیں فریق مخالف غلطی میں نہ پڑ جائے ایسا سہمے رہتے تھے کہ گویا ہمارے سروں پر پرندہ بیٹھا ہوا ہے اور تم لوگ بحث کرتے ہو تو چاہتے ہو کہ فریق مخالف غلطی میں پڑ جائے اور اس کی تکفیر کی جائے اور جس نے دوسرے کے بارے میں چاہا کہ وہ کفر میں پڑ جائے تو وہ خود کافر ہو گیا۔ اسی طرح کی باتیں امام شافعی اور امام احمد وغیرہ سے بھی منقول ہیں۔

علم کلام کے سلسلے میں اہل علم کے درمیان جو شدید اختلاف پایا جاتا ہے اس کی بنیاد یہ سمجھ میں آتی ہے کہ یہ علم مختلف ادوار سے گزرا ہے۔ ابتدائی دور میں ان فرقوں کے رد کی طرف توجہ کی گئی جو اسلام کی طرف منسوب تھے اور جو کتاب اللہ اور سنت رسول کو تسلیم کرتے تھے؛ اس لئے ساری بحثیں کتاب وسنت کے ذریعہ ہوتی تھیں، پھر جب ایران کا علاقہ فتح ہوا اور یہاں کے بہت سے لوگ مسلمان ہوئے، تو یہ لوگ پہلے سے ایرانی افکار اور یونانی فلسفہ سے متاثر تھے۔ اس کی وجہ سے بعض ایسے مسائل علم کلام کا حصہ بن گئے، جو یونانی فلسفہ سے متاثر حضرات کی طرف سے اسلام کے خلاف اعتراضات کا جواب تھے، کیلئے متکلمین نے منطق وفلسفہ کے اصولوں اور ان کے طرز استدلال سے فائدہ اٹھایا۔ اس استدلال میں بعض دفعہ غلو کی کیفیت پیدا ہو جاتی تھی، کیونکہ بعض حضرات منطق وفلسفہ کے اصول کو اصل مان کر اسلامی معتقدات کی توجیہہ کیا کرتے تھے، یہاں تک کہ بعض اوقات شرعی نصوص کے مقابلہ میں عقل وقیاس کو ترجیح دی جاتی تھی، اس کی وجہ سے سلف صالحین کو متکلمین کے طرز استدلال سے اختلاف ہوا۔ اس لئے جو بات درست معلوم ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ جیسے آیات احکام اور احادیث احکام کی تشریح کا نام فقہ

ہے اور جیسے فضائل ورذائل اخلاق سے متعلق آیات واحادیث تصوف اور علم الاخلاق کا موضوع ہیں ،اسی طرح جو آیات واحادیث عقائد وایمانیات سے متعلق ہیں، یا جن کا مقصد اسلامی معتقدات پر واقع ہونے والے اعتراضات کا رد ہے،ان ہی کی تشریح وتوضیح کا نام علم کلام ہے۔اس لئے کوئی وجہ نہیں کہ فقہ اور علم الاخلاق تو قابل تحسین علم قرار پائیں اور علم کلام قابل مذمت ہو،البتہ یہ ضروری ہے کہ علم کلام میں استدلال کی اصل بنیاد قرآن وحدیث ہو اور اخذ واستدلال کا جو طریقہ فقہاء نے عملی مسائل کے بارے میں اختیار کیا ہے، وہی طریقہ عقائد میں متکلمین اختیار کریں۔اہل سنت کے مختلف مکاتب فکر اشاعرہ، ماتریدیہ اور حنابلہ نے بنیادی طور پر یہی اسلوب اختیار کیا ہے۔خاص کر موجودہ دور میں اعداء اسلام کی طرف سے اسلام پر جو اعتراضات کئے جاتے ہیں، اگر قدیم متکلمین کی طرح ان کی مدافعت کو بھی اسلام کا حصہ بنادیا جائے اور موجودہ دور میں سائنسی اکتشافات کے ذریعہ بہت سے اسلامی افکار کو جو تقویت پہنچتی ہے ان کو بھی دلیل عقلی کی حیثیت سے جدید علم کلام میں شامل رکھا جائے تو یہ بے حد اہم کام ہوگا۔حقیقت یہی ہے کہ یہ ایک اہم ترین علم ہے، جو اسلامی علوم میں بڑی وقعت کا حامل ہے اور اس کی ضرورت ہمیشہ سے رہی ہے اور آئندہ بھی قائم رہے گی۔

5.6 علم کلام کا آغاز وارتقاء

علم کلام کو اس کی تدوین وارتقاء کے اعتبار سے پانچ ادوار پر تقسیم کیا جاسکتا ہے۔

1. ابتدائی مرحلہ: پہلی دوسری صدی ہجری پر مشتمل ہے۔

2. دوسرا مرحلہ: تیسری صدی ہجری سے تقریباً پانچ صدی ہجری کے ختم تک یعنی چار صدیوں تک ہے۔ یہ اس علم کی تدوین کا اور مختلف اعتقادی فرقوں کے ظہور کا زمانہ ہے۔

3. تیسرا مرحلہ: جو چھٹی صدی ہجری سے نویں صدی ہجری تک کا احاطہ کرتا ہے، جس میں اس فن کو ترقی حاصل ہوئی اور اس میں یونانی فلسفہ کے بہت سے مسائل بھی داخل ہوگئے۔

4. چوتھا مرحلہ: دسویں صدی ہجری سے بارہویں صدی ہجری کے ختم تک، جس میں کوئی خاص ترقی نہیں ہوئی۔

5. پانچواں مرحلہ: تیرہویں صدی ہجری کے آغاز سے اب تک کا ہے۔جس میں عالم اسلام پر مغربی استعمار کے غلبہ کی وجہ سے بعض نئے کلامی مسائل پیدا ہوئے۔

اب ہم ان مختلف مراحل کی کسی قدر تفصیل ذکر کریں گے۔

پہلا دور:

اسلام کے ابتدائی دور میں اعتقادی مسائل پر بحث ومباحثہ کی صورت نہیں تھی۔قرآن وحدیث میں جو بات جس طرح وارد ہوئی ہے، اس کو اسی طرح قبول کیا جاتا تھا اور اس کی تحقیق میں جانے کو غیر ضروری تصور کیا جاتا تھا۔لیکن خلافت راشدہ کے ختم ہوتے ہوتے اعتقادی بحثیں شروع ہوگئیں، اختلاف رائے میں بتدریج شدت پیدا ہوتی گئی، یہاں تک کہ کئی اعتقادی فرقے وجود میں آگئے۔یہ اختلافات بعض عوامل کی وجہ سے

پیدا ہوئے، جن کو بنیادی طور پر تین نکات میں سمیٹا جاسکتا ہے۔

اول: اسلامی فتوحات کی وسعت، اور اس کی وجہ سے مختلف مذاہب اور ثقافتوں کا میل جول۔

دوم: سیاسی تبدیلیاں اور عالم اسلام کے اندر عربی و عجمی تہذیبوں کے درمیان کشمکش۔

سوم: بعض عناصر جو جنگی اور سیاسی اعتبار سے مغلوب ہوگئے تھے، ان کی طرف سے فتنے پیدا کرنے کی کوشش۔

یہ وہ اسباب ہیں جنہوں نے اعتقادی اختلافات کو بڑھاوا دیا اور فقہی اختلافات کے باوجود مسلمانوں کے درمیان آپس میں جو اخوت اور مساحت قائم رہی، اعتقادی اختلافات میں یہ صورت حال نہیں رہ سکی؛ بلکہ ایک گروہ نے دوسرے گروہ کو گمراہ یہاں تک کہ بعضوں کو دائرۂ اسلام سے خارج قرار دے دیا۔

اس دور میں استدلالی اعتبار سے علم کلام کی بنیاد کتاب اللہ، سنت رسولؐ پر قائم تھی اور عقلی بحثوں یا فلسفیانہ نظریات کا اس میں دخل نہیں ہوا تھا؛ البتہ اسی دور میں تین اہم مسائل پیدا ہوئے، اور ان مسائل کی وجہ سے بعد میں کئی اعتقادی فرقے وجود میں آئے۔

گناہ کبیرہ کا مرتکب:

1. پہلا مسئلہ یہ تھا کہ اگر کوئی شخص گناہ کبیرہ کا ارتکاب کرلے تو وہ مسلمان باقی رہتا ہے یا نہیں؟ کیا اس کی وجہ سے وہ کفر کے دائرہ میں آجاتا ہے؟ بعد کے ادوار میں اسی اختلاف کی بناء پر یہ بحث چھڑی کہ ایمان میں اعمال کی کیا حیثیت ہے؟ کیا اعمال صالحہ کو چھوڑنے کی وجہ سے انسان ایمان سے محروم ہوجاتا ہے؟ یا اعمال کی حیثیت ایمان کی وجہ سے پیدا ہونے والے آثار کی ہے، جن کے فوت ہونے کی وجہ سے انسان گناہ گار تو ہوتا ہے؛ لیکن دائرہ ایمان سے باہر نہیں جاتا؟ یہ مسئلہ اس وقت کھڑا ہوا، جب سیدنا حضرت علیؓ اور حضرت امیر معاویہؓ کے درمیان اختلاف پیدا ہوا اور جنگ کی نوبت آگئی۔ پھر ایک مرحلہ پر دونوں نے مل کر صلح کرنے کی کوشش کی اور اس کیلئے دو حضرات کو حکم بنایا گیا کہ وہ جو بھی فیصلہ کریں، دونوں فریق اس کو تسلیم کریں گے۔

اس وقت حضرت علیؓ کے مویدین کا ایک بڑا گروہ جن کا تعلق عراق سے تھا، نہ صرف یہ کہ حضرت علیؓ سے الگ ہوگیا اور بغاوت کی راہ اختیار کی؛ بلکہ اس نے دونوں فریقوں کو کافر قرار دے دیا؛ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے: ان الحکم الا للہ یعنی صرف اللہ تعالیٰ ہی کو فیصلہ کا حق حاصل ہے، ان حضرات کے خیال کے مطابق دونوں فریقوں نے دو افراد کو حکم تسلیم کرکے اس حکم قرآنی کی مخالفت کی، گناہ کبیرہ کے مرتکب ہوئے اور اس کی وجہ سے کافر و مرتد قرار پائے، اور اسی لئے ان کا قتل جائز قرار پایا۔ اس فرقہ کو 'خوارج' اور جس مقام سے ان کا تعلق تھا اس کی نسبت سے 'حروریہ' کہا گیا۔ حضرت علیؓ کو ان سے باضابطہ جنگ کرنی پڑی، حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا ان سے مناظرہ ہوا، انہوں نے حضرت علیؓ اور حضرت معاویہؓ دونوں کے قتل کی سازش رچی، امیر معاویہ تو بچ گئے؛ کیونکہ اتفاق سے اس دن وہ فجر کی نماز میں نہیں آسکے تھے اور حضرت علیؓ ٹھیک نماز فجر میں شہید کردیے گئے۔

اس مسئلہ میں بالآخر تین فریق ہوگئے، ایک فریق خوارج کا، جو گناہ کبیرہ کے مرتکب کو کافر قرار دیتے ہیں، ان سے قریب قریب معتزلہ ہیں، جو کہتے ہیں کہ ایسا شخص مومن تو باقی نہیں رہتا؛ لیکن کافر بھی نہیں ہوتا، یعنی ان کے نزدیک ایمان اور کفر کے درمیان ایک اور درجہ

ہے، دوسری انتہاء پر' مرجیہ' ہیں جن کے نزدیک نجات کیلئے ایمان کافی ہے، اعمال صالحہ ضروری نہیں ہیں۔ گناہ کبیرہ کے ارتکاب پر جو وعیدیں منقول ہیں، وہ ان کی تاویل کرتے ہیں، اہل سنت والجماعت نے اعتدال اور میانہ روی کا راستہ اختیار کیا کہ مسلمان اور کافر ہونے کا مدار تو ایمانیات پر ہے؛ لیکن کبائر کے ارتکاب سے انسان فاسق اور گنہگار ہو جاتا ہے اور وہ آخرت میں دوزخ کی عارضی سزا کا مستحق ہے؛ لیکن اگر اللہ چاہیں تو اسے معاف فرما دیں۔

یہ اختلاف بعد میں بہت گہرا ہوتا گیا، مگر اس کی بنیاد اسی عہد میں پڑی۔ خوارج کے بنیادی طور پر دو فرقے ہو گئے، ایک وہ غالی خوارج جنہوں نے اپنے مخالفین کو کافر اور مباح الدم قرار دیا، یہاں تک کہ ان کی عورتوں اور بچوں کے قتل کرنے کو جائز ٹھہرایا اور جو لوگ ان سے تعاون نہ کریں، ان کو بھی کافر کہا، یہ ''ازارقہ'' کہلائے؛ کیونکہ یہ لوگ نافع بن ازرق کے متبعین تھے اور ان ہی کی قیادت میں بصرہ سے اہواز کی طرف چلے گئے تھے، وہاں انہوں نے اپنی حکومت قائم کی، اور آہستہ آہستہ یہ فرقہ ختم ہو گیا۔

دوسرا فرقہ 'اباضیہ' ہے جو اپنی نسبت عبداللہ بن اباض کی طرف کرتا ہے، یہ دوسرے مسلمانوں کو کافر تو کہتے ہیں؛ لیکن ان کے یہاں کفر کی ایک اور اصطلاح ہے کہ یہ دین کے اعتبار سے کافر نہیں ہیں؛ بلکہ کفران نعمت کے اعتبار سے کافر ہیں، یہ فرقہ ابھی بھی مسقط اور بعض افریقی ممالک میں موجود ہے اور دوسرے مسلمانوں کے ساتھ مل جل کر رہتا ہے۔

جبر و اختیار:

دوسرا مسئلہ جو اس عہد میں پیدا ہوا، وہ ''جبر اور اختیار'' کا مسئلہ ہے، اگر ہم غور کریں تو ایک طرف انسان مجبور ہے، اللہ کی مشیت کے بغیر وہ کوئی کام نہیں کر سکتا، دوسری طرف اس کو ارادہ و اختیار کی طاقت دی گئی ہے، جس سے وہ سارے کاموں کو انجام دیتا ہے، اس سلسلے میں دو انتہا پسندانہ نظریات پیدا ہوئے، ایک گروہ 'قدریہ' کہلایا، جن کا تصور یہ تھا کہ انسان اپنے تمام اعمال پر خود قادر ہے، اس کو کسی عمل کے انجام دینے میں مشیت الٰہی کے تعاون کی ضرورت نہیں، اس کے بالمقابل دوسرے گروہ کا نقطہ نظر یہ ہے کہ انسان مجبور محض ہے، کسی درخت کے پتے کا ہلنا اور انسان کا کسی عمل کو انجام دینا برابر ہے، جو کچھ ہوتا ہے، وہ اللہ ہی کے کرنے سے ہوتا ہے۔ ان کو جبریہ کہا جاتا ہے۔ قدریہ کی فکر اللہ تعالیٰ کے عجز کو مستلزم ہے کہ انسان اللہ تعالیٰ کی مشیت کے بغیر اپنی خواہش کو روبہ عمل لا سکتا ہے، اور جبریہ کی فکر اللہ تعالیٰ کی طرف ظلم کی نسبت کو مستلزم ہے کہ جب انسان کوئی عمل اپنی 'قدرت' سے کر ہی نہیں سکتا تو پھر اس کو سزا دینا بے معنی ہے، بہر حال یہ دونوں فرقے آہستہ آہستہ ختم ہو گئے، قدریہ کے مقتدیٰ معبد جہنی اور جبریہ کے پیشوا جہم بن صفوان تھے، دونوں بنوامیہ کے ہاتھوں مارے گئے۔

اہل سنت والجماعت کا نقطۂ نظر ان دونوں سے الگ ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو ارادہ و اختیار کی قوت دی ہے، جس کو ''کسب'' کہتے ہیں؛ لیکن یہ قوت اللہ تعالیٰ کی مشیت کی مدد کے بغیر کام نہیں آ سکتی۔ مثلاً ایک شخص کو اس بات کی قوت دی گئی ہے کہ وہ چاہے تو اپنے چلنے کی طاقت کو مسجد جانے کیلئے استعمال کرے اور چاہے تو شراب خانہ جانے کیلئے، پھر جب انسان مسجد جانے کا ارادہ کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ کی مشیت مددگار بنتی ہے اور انسان مسجد پہنچ جاتا ہے، اور اگر وہ شراب خانہ جانے کا ارادہ کرتا ہے تو اس میں بھی اللہ کی مشیت شامل ہو جاتی ہے اور وہ گناہ کے مرکز تک پہنچ جاتا ہے، اس طرح انسان کو ایک گونہ قدرت حاصل ہے، جس کی وجہ سے اس سے ثواب و عذاب کا حکم متعلق ہوتا ہے، اور ایک گونہ وہ مجبور بھی ہے کہ اللہ کی مشیت کے بغیر وہ اپنے کسی ارادہ کو پورا نہیں کر سکتا؛ البتہ اللہ کے علم میں پہلے سے یہ بات

ہے کہ کون اپنی اس قوت کو کس مقصد کیلئے استعمال کرنا چاہے گا اور اس کا کیا نتیجہ مرتب ہوگا، اسی اعتبار سے اس کی تقدیر لکھ دی گئی ہے، یعنی تقدیر علم الٰہی کا نام ہے نہ کہ کسی انسان کو کسی خاص عمل پر مجبور کرنے کا، یہ ایسا ہی ہے جیسے استاذ کسی طالب علم کے بارے میں کہہ دے کہ یہ اعلیٰ نمبر سے کامیاب ہوگا اور دوسرے بدشوق طالب علم کے بارے میں کہے کہ یہ فیل ہوجائے گا، اب اتفاق سے اسی پیش گوئی کے مطابق پہلا طالب علم اعلیٰ درجہ سے کامیاب ہوا اور دوسرا فیل ہوگیا تو یہ نہیں کہا جاسکتا کہ استاذ کے کہنے کی وجہ سے ان کے نتائج اس طرح آئے ہیں ؛ بلکہ یہ خود ان کی تعلیم سے دلچسپی اور عدم دلچسپی کا نتیجہ ہے، فرق یہ ہے کہ انسان کا علم ناقص ہے، اس لئے وہ جو رائے قائم کرتا ہے، بعض اوقات غلط ثابت ہوتی ہے اور اللہ تعالیٰ کا علم کامل ہے، اس لئے اللہ تعالیٰ نے جو بات لکھ دی ہے، اس کے خلاف کوئی امر پیش نہیں آسکتا۔

امامت:

تیسرا مسئلہ جو اس عہد میں پیدا ہوا وہ 'امامت' کا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات ہوگئی؛ لیکن آپؐ نے صراحت کے ساتھ آئندہ کیلئے کسی کو اپنا خلیفہ نامزد نہیں کیا، آپؐ کے بعد جب خلیفہ کا انتخاب ہوا تو اس سلسلے میں تھوڑا سا اختلاف رائے ضرور پیدا ہوا؛ لیکن پھر تمام صحابہ بشمول حضرت علیؓ، حضرت ابوبکرؓ کی خلافت پر متفق ہوگئے۔ اس کی طرف ایک اشارہ خود حضور ﷺ نے فرمادیا تھا کہ مرض وفات میں آپؐ نے اپنی جگہ نماز کی امامت کیلئے حضرت ابوبکرؓ کو نامزد فرمایا تھا؛ چنانچہ بعض صحابہؓ نے اسی سے استدلال کیا کہ جب ہماری امامت صغریٰ کیلئے حضرت ابوبکرؓ کا انتخاب فرمایا گیا تو ہماری امامت کبریٰ کیلئے بھی ان ہی کی شخصیت موزوں ہوسکتی ہے۔ حضرت ابوبکرؓ نے اپنے بعد کیلئے حضرت عمرؓ کو خلیفہ نامزد کیا اور حضرت ابوبکرؓ کی وفات کے بعد تمام مسلمانوں نے ان کے ہاتھ پر بیعت کی، اس طرح باتفاق رائے ان کا انتخاب بھی عمل میں آیا۔ حضرت عمرؓ کے بعد صحابہؓ کے ایک گروہ کا رجحان حضرت عثمان غنی کی جانب تھا اور ایک گروہ کا حضرت علیؓ کی طرف، لیکن کثرت آراء کی بنیاد پر حضرت عثمانؓ کا انتخاب ہوا، حضرت عثمان بنوامیہ میں سے تھے، بنوامیہ اور بنوہاشم کے درمیان پہلے چشمک رہا کرتی تھی، پھر عبداللہ بن سبا جو اصل میں مذہباً یہودی تھا، اس نے اسلام کا لبادہ اوڑھ کر اس اختلاف کو بڑھاوا دینے کی کوشش کی، یہاں تک کہ حضرت عثمان غنیؓ کی شہادت کا سانحہ پیش آیا، پھر صحابہؓ کے اصرار پر سیدنا حضرت علیؓ نے بیعت لی اور باتفاق رائے وہ چوتھے خلیفہ راشد کے طور پر منتخب ہوئے، جن لوگوں نے ان سے اختلاف کیا، وہ بھی یہ نہیں کہتے تھے کہ حضرت علیؓ خلافت کے مستحق نہیں ہیں یا ان کے مقابل میں کوئی دوسرا شخص مسلمانوں کی امارت کا زیادہ اہل ہے؛ لیکن ان کا مطالبہ یہ تھا کہ حضرت عثمانؓ کے قاتلین پر قصاص جاری کیا جائے، بہرحال اس اختلاف کے باوجود صحابہؓ و تابعینؒ اس بات پر متفق رہے کہ خلافت' نبوت کی طرح ایسا عہدہ نہیں ہے، جو شارع کی طرف سے منصوص ہو، نیز اس کی حیثیت عام انسانوں میں سے ایک انسان کی ہوتی ہے وہ انبیاء کرام کی طرح معصوم اور غلطی سے محفوظ نہیں ہوتا۔

لیکن عراق میں موجود حضرت علیؓ کے کچھ حامیوں نے اپنے سیاسی موقف کو مضبوط کرنے کیلئے اس کو مذہبی رنگ دیتے ہوئے یہ تصور دیا کہ خلافت عام مسلمانوں کے انتخاب سے قائم نہیں ہوتی؛ بلکہ شارع کی طرف سے منصوص ہوتی ہے اور امام معصوم ہوتا ہے نیز امامت اسلام کے بنیادی احکام میں سے ہے، یہاں تک کہ وہ ارکان خمسہ، کلمہ شہادت، نماز، روزہ، حج اور زکوٰۃ کے ساتھ ایک چھٹا رکن 'امامت' کا اضافہ کرتے ہیں، ان کے نزدیک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے خلافت کیلئے حضرت علیؓ نامزد تھے، اس لئے وہی خلافت کے مستحق ہیں اور ان کے بعد بھی امامت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے خاندان ہی میں متعین ہے۔ یہ ایک سیاسی اختلاف تھا جس نے مذہبی اختلاف کی

صورت اختیار کر لی اور بعد کو اس سے بہت سے فرقے پیدا ہوتے چلے گئے، جن میں سے اس وقت سب سے بڑا فرقہ امامیہ ہے، جن کو 'اثنا عشریہ' بھی کہا جاتا ہے اور جن کا مرکز ایران و عراق ہے، اس کے علاوہ اکثر فرقے اب نہیں پائے جاتے سوائے چند کے، ایک اسماعیلیہ ، جو امام جعفر صادقؒ کے صاحبزادے اسماعیل کی طرف منسوب ہیں، بعد میں یہ فرقہ دو حصوں میں بٹ گیا، ان میں ایک وہ ہیں جو 'آغا خانی' کہلاتے ہیں اور دوسرے فرقہ کو 'بوہرہ' کہا جاتا ہے۔ دوسرا فرقہ نصیریہ کا ہے، جو ''علویہ'' بھی کہلاتے ہیں ان کے یہاں امام گویا خدا کا نمائندہ ہوتا ہے، یہاں تک کہ وہ حلال و حرام کرنے کا بھی اختیار رکھتا ہے۔ تیسرا گروہ ''زیدیہ'' کا ہے جو اپنی نسبت زید بن علی بن حسین رضی اللہ عنہم کی جانب کرتا ہے، یہ شیعوں میں سب سے زیادہ معتدل گروہ ہے۔ یہ اگر چہ حضرت علیؓ کو خلفائے ثلاثہ سے افضل قرار دیتے ہیں؛ لیکن ان کے نزدیک یہ واجب نہیں ہے کہ جو شخص امامت کا زیادہ حقدار ہو، وہی امام بنے؛ بلکہ افضل کی موجودگی میں مفضول بھی مسلمانوں کا امام بن سکتا ہے. لہذا خلفائے ثلاثہ کی خلافت کو وہ درست مانتے ہیں اور عام صحابہؓ کی تکفیر نہیں کرتے۔

دوسرا دور:

دوسرا مرحلہ تدوین اور مختلف فرقوں کے ظہور کا دور ہے۔ بعض فرقے جن کا اوپر ذکر آیا ہے، اگر چہ وہ ان مسائل کی بنیاد پر وجود میں آئے، جو قرن اول میں پیدا ہوئے؛ لیکن ان کی باضابطہ شکل اور ایک فرقہ کی حیثیت سے ان کی پہچان اسی دوسرے دور میں قائم ہوئی، اس دور کی سب سے بڑی خصوصیت یہی ہے کہ یہ مختلف کلامی فرقوں کے منظم ہونے کا عہد ہے، جو اعتقادی فرقے اس دور میں پیدا ہوئے، ان کی تعداد تو بہت زیادہ ہے، لیکن ان میں سے بعض اہم فرقے جو اب تک موجود ہیں، یا جو ایک زمانے تک عالم اسلام کی فضا پر چھائے رہے، یہاں ان کا تذکرہ کیا جاتا ہے۔

بنیادی طور پر یہ کلامی فرقے دو قسم کے ہیں، ایک وہ جو زیادہ سے زیادہ نصوص کے الفاظ کے مطابق عقائد کی تشریح کرتے ہیں، اس کی ایسی تعبیر سے بچنے کی کوشش کرتے ہیں، جس کی وجہ سے لفظ کے متبادر معنی کو چھوڑنا پڑے، اور اس کو استعارہ اور کنایہ مان کر غیر متبادر معنی متعین کرنا پڑے۔ اگر چہ ظاہری معنی پر اکتفاء کرنا بظاہر ایک اچھی بات معلوم ہوتی ہے؛ لیکن اس میں غلو انسان کو اس حد تک لے جا سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کیلئے جسم ماننا پڑے اور خالق کو مخلوق کے مشابہ قرار دیا جائے، اس اصول کو اعتدال اور غلو کے ساتھ استعمال کرنے کی وجہ سے پانچ فرقے وجود میں آئے:

1. حشویہ:

حشو کے معنی کسی چیز کو داخل کرنے کے ہیں، کہا جاتا ہے کہ یہ گروہ حدیث میں بہت سی ایسی باتوں کو داخل کر دیتا تھا، جس کی کوئی اصل نہیں، اسی لئے لوگ ان کو 'حشویہ' کہنے لگے۔

ان کے منہج فکر میں دو باتیں بنیادی اہمیت کی حامل ہیں:

اول یہ کہ وہ اعتقادات کو جاننے کیلئے صرف نصوص پر اکتفا کرنے کے قائل تھے، ان کے نزدیک عقل اور عقلی دلیلوں کا اس میں کوئی دخل نہیں۔

دوسرے وہ نصوص کو بالکل اس کے لفظی معنی اور نظر آنے والی شکل میں قبول کرتے تھے، جیسے اللہ تعالیٰ کیلئے ہاتھ، پاؤں یا چہرے کا ذکر؛ کہ وہ اللہ تعالیٰ کیلئے ان اعضا کے مادی وجود کو مانتے تھے گویا ان کا عقیدہ تجسیم اور تشبیہ تک پہنچ جاتا ہے۔

محققین کا خیال ہے کہ چونکہ تورات میں اللہ تعالیٰ کیلئے باضابطہ جسم کو مانا گیا ہے، یہاں تک کہ وہ تھک جاتا ہے اس کو آرام کی ضرورت ہوتی ہے، وہ کشتی بھی لڑتا ہے اور اس میں شکست بھی کھا جاتا ہے تو چونکہ بعض یہود و نصاریٰ اور مجوسی اسلام کے ابتدائی عہد میں بظاہر مسلمان ہوگئے؛ لیکن اپنے گذشتہ افکار و معتقدات کو چھپائے رہے اور ان ہی کے ذریعہ یہ فکر مسلمانوں میں پھیلی اور اسی سے یہ مکتب فکر وجود میں آیا، تاہم یہ کبھی بھی ایک منظم فرقہ کی صورت میں نہیں رہا جس کے کچھ متعین پیشوا ہوں اور ان کے نقطۂ نظر پر کتابیں ہوں، البتہ کہا جاتا ہے کہ اہل سنت اور اہل تشیع میں بھی بعض لوگ اس فکر سے متاثر رہے ہیں، بظاہر اب یہ تاریخ کا حصہ بن چکا ہے

2. ظاہریہ:

اس کلامی مکتب فکر کے بانی علامہ داؤد بن علی (مولود 202 ہجری) ہیں جو بڑے فقیہ تھے اور اس کی بھرپور ترجمانی ممتاز محدث وفقیہ علامہ ابن حزم اندلسی (متوفی 456 ہجری) نے کی۔ ظاہریہ یا اصحاب ظواہر کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ یہ قیاس کو دلیل شرعی تسلیم نہیں کرتے ، یعنی بہرصورت نص کے ظاہری مفہوم ہی پر اکتفاء کرتے ہیں، اسی لئے یہ حنابلہ سے بھی بڑھ کر نصوص کے معنی میں تاویل کے مخالف ہیں، مثلاً وہ اللہ تعالیٰ کے اسماء حسنیٰ کو ثابت کرتے ہیں؛ لیکن چونکہ قرآن وحدیث میں صفات کے الفاظ استعمال نہیں کئے گئے ہیں، اس لئے وہ اللہ تعالیٰ کیلئے صفات کی تعبیر کو غلط اور بدعت قرار دیتے ہیں، بہرحال اصحاب ظواہر اہل سنت والجماعت میں سے ہیں، وہ خود اپنے آپ کو اہل سنت میں سے قرار دیتے ہیں، اور فکری اعتبار سے حنابلہ سے قریب ہیں۔

3. حنابلہ:

امام احمد بن حنبلؒ علماء اہل سنت کی بلند پایہ شخصیت ہیں، وہ بڑے محدث بھی تھے اور فقیہ بھی، اور نصوص کے سلسلے میں ان کا عمومی مزاج ظاہری الفاظ کو قبول کرنے کا تھا، یہی مزاج اسلامی اعتقادات سے متعلق نصوص کی تشریح وتوجیہہ میں بھی انہوں نے اختیار کیا۔ اس حلقہ کی سب سے موثر ترجمانی علامہ ابن تیمیہ نے کی ہے، اس لئے جو لوگ نصوص میں تاویل سے کام لیتے ہیں، ان کی فکر اور امام احمد بن حنبلؒ اور ان کے متبعین کی فکر کے درمیان اختلاف پیدا ہوا، اس طرح یہ ایک مستقل اعتقادی مذہب بن گیا۔

(چونکہ آئندہ ایک اکائی کے تحت مستقل طور پر حنابلہ کا ذکر آئے گا، اس لئے وہاں تفصیلات ذکر کی جائیں گی)

4. اشاعرہ

اس مکتب فکر کی بنیاد تیسری صدی کے اواخر میں امام ابوالحسن الاشعریؒ نے رکھی. جو پہلے فرقہ معتزلہ سے تعلق رکھتے تھے؛ لیکن بعد میں اس سے الگ ہوگئے، اور اہل سنت والجماعت میں ایک مستقل دبستان فکر ان کے ذریعہ وجود میں آیا۔ مذہب اشعری اپنی ابتدائی دور ہی سے اہل سنت والجماعت کا مقبول ترین مذہب رہا ہے۔ اس میں بڑے بڑے فقہاء اور محدثین پیدا ہوئے اور یہ ایک حقیقت ہے کہ اشعری اور ماتریدی مکتب فکر اہل سنت والجماعت کے غالب ترین کا احاطہ کرتا ہے۔

(آئندہ آنے والی ایک اکائی میں مستقل طور پر اشاعرہ اوران کے افکار کا ذکر آئے گا، اس لئے یہاں اسی پر اکتفاء کیا جاتا ہے۔)

5. ماتریدی:

اس مکتب فکر کے مؤسس امام ابو منصور ماتریدی (متوفی 333 ہجری) ہیں۔خود امام ماتریدی، فقہی اور اعتقادی مسائل میں امام ابو حنیفہؒ کے متبع تھے، اسی لئے فطری طور پر احناف کے یہاں اس مذہب کو خصوصی مقبولیت حاصل ہوئی، ترکی اور افغانستان سے لے کر پورا برصغیر جہاں مسلمانوں کی سب سے بڑی آبادی واقع ہے، میں اسی مسلک کی پیروی کرنے والے مسلمان ہیں۔

اشاعرہ اور ماتریدیہ کے درمیان بہت کم مسائل میں اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔

(چونکہ آئندہ اکائی میں مستقل طور پر ماتریدیہ کے افکار پر گفتگو ہوگی، اس لئے یہاں اسی پر اکتفاء کیا جاتا ہے۔)

اب ہم ان کلامی مکاتب فکر کی طرف آتے ہیں، جن کے یہاں نصوص میں تاویل اور متبادر معنی کو چھوڑ کر غیر متبادر معنی مراد لینے کا طریقہ زیادہ اختیار کیا جاتا ہے، بنیادی طور سے یہ پانچ ہیں۔

(1) اسماعیلیہ، (2) اثنا عشریہ، (3) معتزلہ، (4) زیدیہ، (5) خوارج

1. اسماعیلیہ:

اس فرقہ کا آغاز عباسی خلیفہ مامون الرشید کے زمانہ میں ہوا، اور معتصم کے زمانہ میں ان کی فکر کی خوب اشاعت ہوئی، مامون کے زمانہ میں عبداللہ بن مامون قداح جو امام جعفر صادق کا غلام تھا اور محمد بن حسین جو ذیدان سے معروف تھا، اور کچھ اور حضرات قید کیے گیے اور جیل ہی میں انہوں نے ایک نئے فرقہ کی بنیاد رکھی۔ پھر جب یہ جیل سے رہا ہوئے تو عوام میں مذہب اس کی اشاعت کی، اور یہ فرقہ اس وقت اپنے عروج پر پہنچ گیا جب مصر میں فاطمیوں کی حکومت قائم ہوئی، جو اسی مذہب کے پیرو تھے۔ یہ حضرات اپنی نسبت اہل بیت کی طرف کرتے ہیں؛ لیکن ان میں بعض ایسے آباء واجداد کا ذکر کرتے ہیں جو ان کے عقیدہ کے مطابق مستور ہیں۔ اس فرقہ کو عام طور پر 'باطنیہ' کے نام سے موسوم کیا گیا ہے، کیونکہ ان کے بنیادی افکار میں یہ بات شامل ہے کہ ظاہر قرآن کا اعتبار نہیں، قرآن کا ایک باطن ہے اور اسی کا اعتبار ہے۔ اس کے علاوہ یہ تحریک اپنے طویل دور میں سینہ بسینہ خفیہ طور پر چلتی رہی۔ شاید اس وجہ سے بھی علماء اہل سنت والجماعت کے درمیان ان کے حق میں زیادہ تر 'باطنیہ' کی ہی تعبیر استعمال کی جاتی رہی ہے۔ یہ فرقہ ایمانیات کے بشمول قرآن مجید کی تمام ہی تعبیرات کا ایک الگ مفہوم متعین کرتا ہے، جو متبادر معنیٰ سے بالکل الگ ہے؛ چنانچہ اس کی چند مثالیں ذیل میں ذکر کی جاتی ہیں۔ جن کو علامہ سید شریف نے شرح مواقف اور امام غزالی نے فضائح الباطنیہ میں نقل کیا ہے۔

وضو: اس سے امام وقت کی حمایت ونصرت مراد ہے۔

صلوٰۃ: اس سے رسول کی ذات مراد ہے؛ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے۔ ان الصلوۃ تنھی عن الفحشاء والمنکر (عنکبوت: ۴۵) اور رسول ہی فحش ومنکر سے روکتا ہے۔

زکوٰۃ: دین کے علم کے ذریعہ نفس کا تزکیہ۔

صوم: امام کے راز کو کھولنے سے بچنا۔

حج: امام کی زیارت۔

زنا: امام کے راز کو کھول دینا۔

کعبہ: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔

باب: حضرت علی رضی اللہ عنہ

صفا: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

مروہ: حضرت علی رضی اللہ عنہ

تلبیہ: امام کی دعوت کو قبول کرنا۔

سات بار طواف بیت اللہ: ائمہ سبعہ ؓ ءالات وتعلق۔

جنت: دنیا میں ملنے و سائی راحت

دوزخ: جسم کو پہنچنے و یف اور مشقت

جنت میں دودھ کی نہریں: علم باطن کے چشمے

جنت میں شراب کی نہریں: علم ظاہر۔

شہد کی نہریں: وہ علم باطن جو ائمہ سے ماخوذ ہو۔

اسی طرح یہ معجزات اور مافوق الطبعی چیزوں کی بھی تاویل کرتے ہیں، چند مثالیں ذکر کی جاتی ہیں:

ملائکہ: وہ لوگ جو اس فرقہ کے امام کی طرف لوگوں کو دعوت دیں۔

شیاطین: وہ لوگ جو اس فرقہ کے مخالفین ہیں۔

واقعہ نوحؑ میں طوفان: اس سے طوفان علم مراد ہے اور ڈوبنے والوں سے مراد وہ لوگ ہیں جو حدیث وسنت پر عمل کرتے ہیں۔

سفینہ: اس فرقہ کا خصوصی حلقہ، جس نے امام کی دعوت کو قبول کیا ہو۔

نار ابراہیمؑ: نمرود غصہ، نہ کہ حقیقی آگ

ذبح اسحاق: حضرت اسحاق سے عہد لینا

عصائے موسیٰ: لکڑی کا عصا نہیں؛ بلکہ وہ علمی حجت مراد ہے جو حضرت موسیٰ کو دی گئی۔

سمندر کا پھٹ جانا: سمندر سے مراد حضرت موسیٰ کا علم اور پھٹ جانے سے مراد آپ کے علم کی اشاعت۔

من وسلویٰ: وہ علم جو داعی حق پر آسمان سے اترتا ہے۔

حضرت عیسیٰ کے ذریعہ

احیائے موتی: جہالت کی موت سے علم کی زندگی کا حاصل ہونا۔

اندھا کو بینا بنانا: گمراہی کے اندھاپن سے باہر لانا۔

ابرص کو صحت دینا: کفر کے برص سے نکال کر ایمان کی صحت کی طرف لانا۔

ابلیس: حضرت ابوبکرؓ (نعوذ باللہ)

آدم: حضرت علیؓ

دجال: حضرت ابوبکرؓ (نعوذ باللہ)

یاجوج وماجوج: ظاہر شریعت پر عمل کرنے والے

غرض کہ باطنیہ نہ صرف اعتقادات بلکہ عبادات کی بھی ایسی تاویل کرتے ہیں کہ انسان شرعی واجبات سے فارغ ہوجائے، اوراس کو کسی ماورائے عقل بات کو ماننا نہ پڑے، جیسے: معجزات، جنت ودوزخ وغیرہ۔

اس فرقہ کے بارے میں اہل علم کا تاثر یہی ہے کہ اس میں بہت سے وہ لوگ شامل ہوگئے تھے، جو مجوسی تھے اور جو بظاہر مسلمان ہوگئے تھے؛ لیکن پہلے سے وہ جن افکار کو قبول کیے ہوئے تھے، پوری طرح ان سے باہر نہیں آئے، انہوں نے دین میں تشکیک پیدا کرنے اور شبہات ابھارنے کی مہم چلائی، نہ صرف عقائد میں بلکہ احکام فقہیہ میں بھی، مثلاً یہ کہ فجر کی فرض نماز دو، ظہر کی چار، مغرب کی تین اور عشاء کی چار ہی کیوں رکھی گئی؟ وضو میں چار عضو کے دھونے اور تیمّم میں دو ہی عضو کے دھونے کا حکم کیوں دیا گیا؟ وغیر ذلک۔

یہ بات قابل ذکر ہے کہ حالات اور مصالح کے تحت باطنیہ کے افکار اوران کے طریقۂ کار میں تبدیلیاں آتی رہی ہیں؛ لیکن تین باتیں ان کے مذہب میں فکری اساس کا درجہ رکھتی ہیں۔

1. نظریۂ تعلیم: اس کا خلاصہ یہ ہے کہ انسانی عقل قابل اعتماد نہیں، وہ خطا اور صواب دونوں کا احتمال رکھتی ہے اور دین کی بنیاد کسی ایسے ذریعہ پر نہیں رکھی جاسکتی جو یقینی نہ ہو؛ اس لئے اللہ تعالیٰ کی معرفت اور دین کو سمجھنے کیلئے علم کا ایک یقینی ذریعہ تسلیم کرنا ہوگا اور وہ ذریعہ ہے فرقہ اسماعیلیہ کا امام، جو معلم معصوم ہے، اس کے جو علوم اس کے متبعین تک پہنچیں، خواہ براہ راست امام سے، یا اس کے داعیوں سے، وہی علم معتبر ہے اوراس کی حیثیت علم قطعی کی ہے؛ کیونکہ امام معصوم ہے، غلطی کا مرتکب نہیں ہوتا۔

2. نظریۂ توحید: اسماعیلیوں کے نزدیک توحید سے مراد ہے اللہ تعالیٰ کا تمام صفات سے پاک ہونا، جیسے نہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ اللہ موجود ہے اور نہ یہ کہ اللہ غیر موجود ہے، نہ یہ کہ اللہ عالم ہے اور نہ یہ کہ اللہ جاہل ہے، نہ اللہ کو قادر کہا جاسکتا ہے اور نہ عاجز، یعنی ان کے خیال کے مطابق اللہ تعالیٰ کی ذات تمام صفات سے پاک اور منزہ ہے۔ اس لئے دوسرے اہل علم کا ان کے بارے میں تاثر ہے کہ وہ اللہ کی ذات کو 'معطل' مانتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ ان کا یہ تصور دراصل یونانی فلسفی افلاطون سے ماخوذ ہے۔

3. نظریۂ مثل: اسماعیلی حضرات عالم غیب کو 'حدود علویہ' کہتے ہیں اور عالم شہادت کو 'حدود سفلیہ'۔ ان کا نظریہ یہ ہے کہ عالم شہادت میں جو بھی چیزیں پائی جاتی ہیں، ان کا ایک مثیل عالم غیب میں ہے، اسی نظریہ کے تحت انہوں نے اسلامی اصطلاحات وغیرہ کی بے جا تاویل کی ہے، جیسا کہ حضرت ابوبکرؓ اور حضرت علیؓ وغیرہ کے بارے میں ذکر آچکا ہے۔

2. اثنا عشریہ:

اگرچہ شیعوں کے بہت سے فرقے ہیں اور شیخ عبدالقاہر بغدادی (متوفی 429ہجری) نے اپنی کتاب ''الفرق بین الفرق'' میں پندرہ فرقوں کا ذکر کیا ہے، جن میں بعض وہ بھی ہیں جو حضرت علیؓ کو خدا کا درجہ دیتے ہیں، اور ان کے اندر خدائی صفات پائے جانے کے قائل ہیں، اور بعض وہ بھی ہیں جو اہل سنت والجماعت سے قریب ہیں اور صحابہ پر سب وشتم کے قائل نہیں ؛لیکن اہل تشیع میں جس فرقہ کو سب سے زیادہ قبول حاصل ہوا اور جو آج بھی ایران وعراق اور دنیا کے اکثر ملکوں میں شیعہ کے نام سے پہچانا جاتا ہے، وہ 'اثنا عشری' ہے، ان کو 'امامیہ' بھی کہا جاتا ہے؛ کیونکہ جیسا کہ آگے ذکر آئے گا، ان کے یہاں عقیدہ امامت کو دین میں مرکزی حیثیت حاصل ہے۔ان کو اثنا عشری اس لئے کہا جاتا ہے کہ وہ بارہ ائمہ کے قائل ہیں، جن کے نام اس طرح ہیں۔

1. حضرت علی بن ابوطالب رضی اللہ عنہ، ملقب بہ: مرتضیٰ (متوفی 40ہجری)
2. حضرت حسن بن علی رضی اللہ عنہ، ملقب بہ: مجتبیٰ (متوفی 49ہجری)
3. حضرت حسین بن علی، ملقب بہ: شہید (دورحکومت میں شہید ہوئے)
4. حضرت علی زین العابدین بن حسینؓ، ملقب بہ: سجاد (متوفی 95ہجری)
5. امام محمد بن علی بن زین العابدین، ملقب: بہ باقر (متوفی 114ہجری)
6. امام جعفر بن محمد بن علی، ملقب: بہ صادق (متوفی 148ہجری)
7. امام موسیٰ بن جعفر، ملقب بہ: کاظم (متوفی 183ہجری)
8. امام علی بن موسیٰ، ملقب بہ: رضا (متوفی 203ہجری)
9. امام محمد جواد، ملقب بہ: تقی (متوفی 220ہجری)
10. امام علی ہادی بن محمد، ملقب: بہ نقی (متوفی 254ہجری)
11. امام ابومحمد حسن عسکری، ملقب: بہ ذکی (متوفی 260ہجری)
12. امام محمد مہدی، ملقب بہ: حجت، ان کو 'مہدی منتظر' بھی کہا جاتا ہے، جو شیعہ عقیدہ کے مطابق سامرہ کے غار میں روپوش ہیں، اور قرب قیامت میں ظاہر ہوں گے اور روئے زمین کو عدل وانصاف سے بھر دیں گے۔مہدی منتظر کب چھپ گئے؟ اس سلسلے میں ایک قول یہ ہے کہ اس وقت ان کی عمر چار سال کی تھی اور ایک قول کے مطابق آٹھ سال۔

اثنا عشری حضرات کے بنیادی عقائد یہ ہیں:

1. ایمان کی بنیاد تین چیزیں ہیں: ذات وصفات کے اعتبار سے اللہ تعالیٰ کے ایک ہونے اور اپنے تمام افعال میں عادل ہونے کا اقرار، دوسرے: انبیاء کی نبوت کی تصدیق، تیسرے: ائمہ معصومین کی امامت کی تصدیق، ان سے تعلق کا اظہار، ان کے دشمنوں سے برأت، اور ان میں سے آخری امام محمد مہدی کا انتظار۔
2. ولایت ارکان دین میں سب سے افضل رکن ہے، نماز، روزہ، حج کے ترک کرنے کی وجہ سے تو آدمی کافر نہیں ہوگا، لیکن ولایت میں

کوئی رخصت نہیں، اگر کوئی شخص اس کا اقرار نہ کرتا ہو تو وہ کافر ہے۔

3. امامت ایک امر منصوص ہے اور اس کی تعیین نص سے ہوئی ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد سیدنا حضرت علیؓ کو امام مقرر کیا گیا۔

4. حضرت ابوبکر، وعمر وعثمان رضی اللہ عنہم نے حضرت علیؓ پر ظلم کیا اور انہوں نے ان کے حق امامت کو غصب کیا ہے۔

5. اثنا عشریہ کے نزدیک امام غیر معمولی اختیارات، فضائل اور صلاحیتوں کا مالک ہوتا ہے، جن میں سے چند یہ ہیں:

1. امام کو ہر چیز کا علم ہے، وہ ماضی، حاضر، مستقبل، غائب اور موجود، ہر چیز کا علم رکھتا ہے۔ اس کا علم، علم کامل ہے۔

2. اس کو ایک باطنی علم حاصل ہوتا ہے، جو دوسرے لوگوں کو حاصل نہیں ہوتا، یہ علم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعہ حضرت علیؓ کو حاصل ہوا، اور حضرت علیؓ کے بعد تمام ائمہ معصومین کو حاصل ہوا۔

حضرت علی کو جو خصوصی علم حاصل ہوا، وہ بنیادی طور پر تین کتابوں کی شکل میں ائمہ کے پاس موجود تھے، جو وراثتاً ہر امام کو پہلے امام سے حاصل ہوا کرتے تھے۔ ایک الجامعہ: جس کی لمبائی ستر ہاتھ ہے، جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے املاء کرایا اور حضرت علیؓ نے تحریر کیا، اس میں حلال وحرام کے تمام احکام موجود ہیں اور ائمہ معصومین اسی کے مطابق عمل کرتے تھے اور لوگوں کی رہنمائی کرتے تھے۔ دوسرے کتاب الجفر: یہ بھی آپؐ نے حضرت علیؓ کو املاء کرایا، اس میں ایک حصہ 'جفر ابیض' کا ہے، جس میں انبیاء کے علوم اور بنو اسرائیل کے صحائف وغیرہ ہیں، اور دوسرا حصہ 'جفر احمر' کا ہے، جس میں جنگوں، اور ہلاکت خیز حوادث کا ذکر ہے، جس کو صرف جنگ کے موقع پر کھولنے کی اجازت ہے؛ چنانچہ مہدی منتظر اس کتاب کو کھولیں گے۔ تیسرے: مصحف فاطمہؓ، جس میں وہ باتیں ہیں جو حضرت جبرئیلؑ نے حضرت فاطمۃ الزہراءؓ کو اس وقت بتائیں، جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد تعزیت کیلئے آئے تھے، اس میں ان حالات کا بھی ذکر ہے جو حضرت فاطمہؓ کی نسل کو آئندہ پیش آئیں گے، یہ بھی حضرت علیؓ کے قلم سے ہے۔

3. امام پر اللہ تعالیٰ کی طرف سے الہام ہوا کرتا ہے اور بعضوں کے نزدیک وحی بھی، نیز امام کے ہاتھوں پر معجزات بھی ظاہر ہو سکتے ہیں۔

4. امام چونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا قائم مقام ہے۔ اس لئے وہ ہر طرح کے ظاہری و باطنی گناہ سے محفوظ ہوتا ہے، بچپن سے لے کر موت تک عمداً یا سہواً اس سے کوئی غلطی نہیں ہو سکتی۔

5. عام انسان جس مٹی سے پیدا کئے گئے ہیں، امام کی پیدائش اس مٹی سے نہیں ہوئی، بلکہ الگ مٹی سے ہوئی ہے، وہ مٹی عرش کے نیچے بنائی گئی ہے۔ اس قول کو اثنا عشری کتابوں میں امام جعفر صادقؒ کی طرف منسوب کیا گیا ہے۔ اس طرح کا عقیدہ یہودیوں کے بھی یہاں پایا جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو الگ مٹی سے بنایا ہے اور دوسرے انسانوں کو الگ مٹی سے۔

اثنا عشری علم کلام کا بانی امام جعفر صادقؒ کے تلمیذ خاص ہشام ابن الحکم اور امام کے صاحبزادے موسیٰ کاظمؒ (متوفی 183 ہجری) کو مانا جاتا ہے۔ بعد میں ابن بابویہ قمی معروف بہ شیخ صدوق (متوفی 483 ہجری)، ابن نوبخت صاحب 'فرق الشیعہ' اور ناشی اکبر" صاحب مقالات"، ابن نعمان معروف بہ شیخ، مفید صاحب 'تصحیح الاعتقادات' اور ان کے شاگرد سید شریف مرتضیٰ (متوفی 436 ہجری) جن کو معتزلہ کے امام قاضی

عبدالجبار سے تلمذ حاصل تھا، نے اثنا عشری علم کلام کو فروغ دینے میں اہم کردار ادا کیا۔

یہ بات ظاہر ہے کہ مسئلہ امامت وغیرہ میں اثنا عشری حضرات کا جو تصور ہے، ان کا قرآن وحدیث کے ظاہری الفاظ سے ثابت کرنا دشوار ہے، اس لئے ان کے یہاں بھی نصوص کے متبادر معنی سے انحراف کی صورت بکثرت پائی جاتی ہے، اس لئے کہ ان کے یہاں بھی قرآن مجید کے ہر لفظ کا ایک باطنی مفہوم بھی ہے اور یہ ضروری ہے کہ ظاہر و باطن دونوں پر ایمان لایا جائے۔ علم ظاہر کا ذریعہ تو نصوص کے الفاظ ہیں اور علم باطن کا ذریعہ اہل بیت اور ائمہ معصومین ہیں۔ وہ اسماعیلیوں کی طرح ظاہری معنی کا انکار تو نہیں کرتے لیکن ظاہری معنی کے ساتھ ساتھ بہت سے مواقع پر اس کا ایک باطنی معنی بھی متعین کرتے ہیں، جیسے اہل جنت کیلئے پانی، دودھ، شراب اور شہد کی نہروں کا ذکر کیا گیا ہے۔ وہ اس کو تسلیم کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اس کی ایک اور مراد بھی ہے اور وہ یہ کہ اس سے ائمہ معصومین کے علوم مراد ہیں اور دونوں معنوں کے درمیان وجہ اشتراک یہ ہے کہ جیسے پانی اور دودھ وغیرہ انسان کیلئے نفع بخش ہے اسی طرح ائمہ کے علوم بھی انسان کیلئے نافع ہیں۔ یہاں ان کے تاویل کی چند مثالیں ذکر کی جاتی ہیں:

☆ سورہ انشقاق آیت نمبر 19 میں فرمایا گیا ہے: لتركبن طبقا عن طبق، یعنی تمہیں ایک حالت کے بعد دوسری حالت سے گزرنا ہے، ان حضرات کا خیال ہے کہ اس سے امت محمد یہ مراد ہے کہ امتوں کی طرح یہ امت انبیاء کے بعد ان کے وصیوں کے ساتھ یعنی ائمہ معصومین کے ساتھ غدر اور دھوکہ کا معاملہ کر رہی ہے۔

☆ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: قال الذين لا يرجون لقائنا ائت بقرآن غير هذا أو بدله (یونس: 15) یعنی جن لوگوں کو آخرت کا یقین نہیں ہے، وہ کہتے ہیں کہ دوسرا قرآن لے آؤ، یا پھر اسے بدل دو، اثنا عشری حضرات کے نزدیک "**بدله**" میں حضرت علی کی جانب اشارہ ہے۔ یعنی آخرت کا خوف نہ رکھنے والے لوگ مطالبہ کرتے ہیں کہ حضرت علیؓ کے حق میں وصیت کو بدل دیں۔

☆ قل انما حرم ربی الفواحش ماظهر منها وما بطن (اعراف: 33) میرے پروردگار نے کھلی ہوئی اور چھپی ہوئی بے حیائی کی باتوں سے منع کیا ہے ___ اثنا عشری حضرات کہتے ہیں کہ اس میں کھلے ہوئے گناہوں سے وہ گناہ مراد ہیں جن کا قرآن مجید میں ذکر ہے اور چھپے ہوئے گناہوں سے "ائمہ جور" مراد ہیں۔

☆ الذين يؤمنون بالغيب (بقرہ: 3) جس میں غیب پر ایمان لانے کا حکم دیا گیا ہے ___ اثنا عشری حضرات کہتے ہیں کہ غیب پر ایمان لانے میں امام غائب پر ایمان لانا شامل ہے۔

محققین کی رائے ہے کہ اثنا عشری علم کلام میں ایک حد تک معتزلہ سے تاثر بھی پایا جاتا ہے، جیسے معتزلہ آخرت میں بھی اللہ تعالیٰ کی رویت کو ناممکن سمجھتے ہیں اور رویت سے متعلق آیات واحادیث کی تاویل کرتے ہیں۔ علامہ قمی نے بھی وجوہ یومئذ ناضرة الی ربها ناظرة (قیامة :۲۲،۲۱) میں اللہ کی طرف دیکھنے سے اللہ کی نعمتوں کی طرف دیکھنا مراد لیا ہے نہ کہ اللہ تعالیٰ کا دیدار، اسی لئے بعض اہل علم کا خیال ہے کہ سید شریف مرتضیٰ جو قاضی عبدالجبار کے شاگرد تھے، ان کے ذریعہ معتزلہ کے بعض افکار اثنا عشری عقائد کا حصہ بن گئے۔

3. معتزلہ:

معتزلہ قدیم کلامی فرقوں میں سے ایک ہے۔ جس کو عباسی دور میں بڑا عروج حاصل ہوا، اس مذہب میں بڑے بڑے اہل علم

پیدا ہوئے ہیں۔ امامت کے مسئلہ میں ان کا نقطۂ نظر وہی ہے جو اہل سنت والجماعت کا ہے۔ عقائد کی تشریح اور قرآن مجید کی توضیح میں ان کے یہاں بھی عقل ورائے کو خاص اہمیت دی گئی ہے اور اس کیلئے نصوص کے متبادل الفاظ میں تاویل سے کام لیا گیا ہے؛ لیکن اس قدر بھی نہیں جتنا کہ اسماعیلیوں اور اثنا عشریوں نے کیا ہے، اس کلامی مذہب کی بنیاد واصل بن عطاء (مولود 80 ہجری۔ متوفی 131 ہجری) اور اس کے ساتھی عمرو بن عبید نے رکھی ہے۔ نقل کیا جاتا ہے کہ امام حسن بصریؒ کے پاس ایک صاحب آئے اور کہا کہ کچھ لوگ کہتے ہیں کہ گناہ کبیرہ کا مرتکب کافر ہو جاتا ہے، جیسا کہ خوارج کا مذہب ہے، اور کچھ لوگ کہتے ہیں کہ اگر آدمی ایمان رکھتا ہو تو معصیت سے کوئی نقصان نہیں، یہ مرجیہ کا مذہب ہے، اس سلسلے میں آپ کوئی فیصلہ کن بات فرمادیجئے؛ حسن بصریؒ غور کرنے لگے، واصل بن عطاء، جو ان کے تلامذہ میں سے تھا وہ مجلس میں موجود تھا، اس نے کہا' میں کہتا ہوں کہ گناہ کبیرہ کا مرتکب نہ کافر ہے اور نہ مسلمان، بلکہ ان دونوں کے درمیان کے درجہ میں ہے'، حسن بصریؒ اس کا جواب سن کر خفا ہوئے اور فرمایا کہ تم میری مجلس سے چلے جاؤ' 'اعتزل عنا''، چنانچہ واصل اور ان کے ساتھی عمرو بن عبید مجلس سے نکل گئے۔ اسی لئے اہل سنت اس گروہ کو''معتزلہ'' کہنے لگے۔ معتزلہ چونکہ انسان کے افعال کے بارے میں یہ نظریہ رکھتے ہیں کہ اعمال خود اس کی قدرت اور طاقت سے صادر ہوتے ہیں، اس لئے اہل سنت کی کی کتابوں میں بہ کثرت ان کو قدریہ کے لفظ سے بھی ذکر کیا جاتا ہے؛ لیکن خود معتزلہ اپنے آپ کو''اصحاب العدل والتوحید'' کہتے ہیں؛ کیونکہ ان کے اصول خمسہ میں عدل اور توحید بھی شامل ہے، بعد کو کثرت استعمال اور شہرت کی وجہ سے انہوں نے اپنے لئے معتزلہ کی اصطلاح قبول کرلی اور اس کی توجیہ یہ کی ہے کہ وہ چونکہ افکار باطلہ سے دور ہیں، اس لئے' معتزلہ' ہیں چنانچہ واصل اور عمرو بن عبید کے ہی ذریعہ اس فرقہ کی بنیاد پڑی۔ بعد کو یہ فرقہ خود کئی فرقوں میں بٹ گیا۔ شیخ عبدالقاہر بغدادیؒ نے ان کے بیس فرقے ذکر کئے ہیں۔ معتز[illegible] کو بہت قبولیت حاصل ہوگئی؛ کیونکہ بنوامیہ میں سے یزید بن ولید اور مروان بن محمد نے ان کے نقطہ نظر کو اختیار کرلیا تھا اور عباسی خلفاء بھی ان سے متاثر رہے، اور بالخصوص مامون الرشید نے ایک معتزلی عالم احمد بن ابی داؤد سے متاثر ہو کر پوری طرح سے فکر اعتزال کو قبول کرلیا، تو وہ ان کا دور عروج تھا، مامون نے بہ قوت اس فکر کو پورے ملک میں نافذ کرنا چاہا، یہاں تک کہ اس فکر کی مخالفت کرنے والوں کو سخت سزائیں دی گئیں، بشمول امام احمد بن حنبل بعض علماء اہل سنت کو بڑی ابتلاء سے دوچار ہونا پڑا۔ پھر جب متوکل برسر اقتدار آیا تو اس نے معتزلہ کے خلق قرآن کے عقیدہ کے لزوم کو ختم کیا اور اس سے اختلاف کرنے والوں کو سزائیں دینے کیلئے جو عدالتیں قائم تھیں، ان کو بھی معطل کردیا۔

عباسی دور میں ان کے دو بڑے مراکز تھے۔ ایک بصرہ جو واصل بن عطاء کے زیر اثر تھا۔ دوسرے: بغداد' جو بشر بن معتمر کے زیر قیادت تھا۔ ان دونوں مدارس فکریہ میں اختلاف بھی ہوتا رہتا تھا۔

پانچ بنیادی عقائد

عقائد کے سلسلے میں معتزلہ کا مسلک پانچ بنیادی اصولوں پر قائم ہے، جن پر ان کے تمام فرقے متفق ہیں۔

1. توحید
2. عدل
3. وعدہ ووعید

4. ایمان و کفر کے دو درجوں کے درمیان ایک اور درجہ
5. امر بالمعروف و نہی عن المنکر

1. توحید

سے مراد یہ ہے کہ تنہا اللہ تعالیٰ کی ذات کو ازلی اور قدیم تسلیم کیا جائے۔اسی لئے وہ اللہ تعالیٰ کی صفات ،علم ،قدرت، ارادہ، حیات، اور سمع و بصر وغیرہ کے قائل نہیں ہیں۔ان کا خیال ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کی ان صفات کو مانا جائے تو اللہ تعالیٰ کی ذات کے علاوہ اُن کا بھی قدیم اور ازلی ہونا لازم آئے گا اور یہ عقیدۂ توحید کے منافی ہے۔اللہ تعالیٰ کی صفات ہی میں سے ایک صفت کلام بھی ہے اور جب قرآن مجید اللہ کا کلام ہے تو اگر اس کو ازلی مانا جائے تو یہ بھی اللہ تعالیٰ کی توحید کے منافی ہے؛ اس لئے ان کے نزدیک قرآن مجید ازلی کلام نہیں، بلکہ 'مخلوق' ہے۔یعنی پہلے نہیں تھا اللہ نے اس کو پیدا فرمایا۔خلق قرآن کے مخلوق اور غیر مخلوق ہونے کے مسئلہ نے عباسی دور میں معتزلہ اور اہل سنت کے درمیان سخت معرکے کی صورت اختیار کرلی اور قرآن کو مخلوق نہ ماننے کی وجہ سے امام احمدؒ وغیرہ کو ابتلاء اور آزمائش سے گزرنا پڑا؛ البتہ اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ معتزلہ یہ کہتے ہوں کہ اللہ کو علم نہیں، قدرت نہیں ہے وغیرہ؛ بلکہ ان کے نزدیک یہ سب باتیں ذات باری تعالیٰ کا حصہ ہیں، یہ عین ذات ہیں، یہ کوئی خارجی صفت نہیں ہے۔

اسی بنیاد پر قران وحدیث میں جہاں جہاں اللہ تعالیٰ کی صفات بیان کی گئی ہیں، معتزلہ ان میں تاویل کرتے ہیں، مثلاً:

☆ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: وکلم اللہ موسیٰ تکلیما (نساء:164) اللہ تعالیٰ نے حضرت موسی سے گفتگو کی، اس سے اللہ تعالیٰ کی صفت کلام ثابت ہوتی ہے_ معتزلہ نے اس کی دور دراز تاویل کی ہے کہ یہ لفظ 'کلم' سے ماخوذ ہے، جس کے معنی زخم کے آتے ہیں اور اس آیت کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ کو رنج و محن کے ناخنوں اور فتنوں کے پنجوں سے زخمی کر دیا۔

☆ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: وسع کرسیہ السموٰت والارض (بقرہ:255) یعنی اس کی کرسی نے آسمان و زمین کا احاطہ کر رکھا ہے، اس سے اللہ تعالیٰ کی ایک صفت کرسی پر مستوی ہونے کی معلوم ہوئی___ معتزلہ نے کہا کرسی سے مراد علم ہے، یعنی اللہ تعالیٰ کے علم نے آسمان و زمین کو گھیر رکھا ہے۔

☆ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: واتخذ اللہ ابراھیم خلیلا (نساء:125) کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت ابراہیمؑ کو دوست بنالیا ___ معتزلہ نے کہا کہ خلیل یہاں، خ کے زبر کے ساتھ "خلۃ" بہ معنی حاجت سے ماخوذ ہے۔اس لحاظ سے خلیل کے معنی 'فقیر محتاج' کے ہوئے۔عرب شاعروں نے بھی خلیل کو بمعنی فقیر استعمال کیا ہے۔پس مراد یہ ہے کہ اللہ نے ابراہیم کو اپنی رحمت کا محتاج رکھا۔

☆ اسی بنیاد پر معتزلہ رویت باری کے قائل نہیں ہیں۔اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: وجوہ یومئذ ناضرۃ الی ربھا ناظرۃ (قیامۃ :22/23) اور دوسری جگہ ہے: علی الارائك ینظرون (مطففین :23) ان دونوں آیتوں میں اہل جنت کے اللہ تعالیٰ کو دیکھنے کا ذکر آیا ہے___ معتزلہ نے کہا کہ یہاں دیکھنے سے اللہ تعالیٰ کو دیکھنا مراد نہیں ہے، اللہ تعالیٰ کی رحمت اور اس کے انعامات کو دیکھنا مراد ہے۔

2. عدل:

عدل سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے تمام احکام عدل پر مبنی ہیں، اس لئے وہ سب کے سب حسن ہیں نہ کہ قبیح ،لہذا انسان جو قبیح کام

کرتا ہے اور گناہ کا مرتکب ہوتا ہے؛ اس میں اللہ تعالیٰ کی قدرت وعمل کا کوئی دخل نہیں؛ بلکہ انسان کے افعال خود اس کی قدرت سے وجود میں آتے ہیں، اللہ کو اس کا علم تو ہے لیکن وہ اس کا خالق نہیں ہے، بندے خود ان کے خالق ہیں، کیونکہ اللہ تعالیٰ فساد کو پسند نہیں کرتے: واللہ لایحب الفساد (بقرہ:۲۰۵) اور اللہ ظلم نہیں کرتے: مااللہ یرید ظلماللعباد (غافر:۳۱) اگر اللہ تعالیٰ کو بندوں کے ان افعال کا خالق مانا جائے اور یہ مانا جائے کہ اللہ تعالیٰ نے ہی اس کو گناہ کرنے یا نیکی کے نہ کرنے کی قدرت دی ہے تو یہ اللہ کی طرف ظلم وفساد کی نسبت ہوگی اور عدل کے خلاف بات ہوگی۔

اسی سے بعض اور تصورات بھی معتزلہ کے یہاں پیدا ہوئے۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے چیزوں کے اندر ذاتی طور پر حسن وقبح رکھا ہے اور عقل کی صورت میں انسان کے اندر یہ صلاحیت دی ہے کہ وہ ان کا ادراک کر سکے۔ لہذا اگر کوئی شخص عقل کے اس تقاضا کے مطابق عمل کرتا ہے تو وہ لائق مدح وثواب ہے اور کوئی اس کے تقاضے پر عمل نہیں کرتا تو لائق ملامت وعقاب ہے؛ کیونکہ عدل کا تقاضا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ انسان کو ایسی صلاحیت عطا کردے کہ وہ نص شارع کے بغیر بھی اچھے اور برے عمل کا ادراک کر سکے۔ اسی لئے معتزلہ کے یہاں اشیاء واعمال کے بہتر ہونے اور نہ ہونے کا مدار نص پر نہیں ہے۔

اسی تصور عدل سے ایک اور تصور یہ پیدا ہوا کہ اللہ تعالیٰ پر 'اختیار صلح' واجب ہے۔ یعنی اللہ پر یہ بات لازم ہے کہ وہ وہی حکم دے، جو انسان کیلئے مفید ہو، اور ان ہی باتوں سے منع کرے جو انسان کیلئے ضرر وفساد کا باعث ہوں، عدل کے اسی تصور کے تحت انہوں نے آیات قرانی میں ان مقامات پر تاویل کی ہے، جہاں ان کے خیال کے مطابق اللہ تعالیٰ کی طرف ظلم کی نسبت ہوتی ہے، جیسے:

☆ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا: وکذلك جعلنالکل نبی عدوامن المجرمین (فرقان:۳۱) ''ہم نے ہر نبی کیلئے مجرموں میں سے دشمن پیدا کیے'' ___ معتزلہ نے کہا کہ یہاں ''جعلنا'' کے معنی پیدا کرنے کے نہیں ہیں بلکہ بتانے کے ہیں؛ یعنی ہم نے ہر نبی کو مجرمین میں سے اس کے دشمنوں کے بارے میں بتادیا ہے۔

☆ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ولقد ذرأنالجهنم كثيرامن الجن والانس (اعراف:179) ''ہم نے دوزخ کیلئے بہت سے جنات اور انسان پیدا کیے ہیں'' ___ معتزلہ کہتے ہیں کہ یہاں معنی پیدا کرنے کے نہیں ڈالنے کے ہیں، یعنی ہم نے بہت سے جنات وانسان کو دوزخ میں ڈال دیا ہے۔

عام طور پر معتزلہ نے اسی طرح کی تاویلات کی ہیں۔

3. وعدہ ووعید:

وعدہ سے مراد قرآن مجید کی وہ آیتیں ہیں جن میں اللہ تعالیٰ نے اعمال صالحہ پر جنت اور اجر وثواب کا وعدہ فرمایا ہے، اور وعید سے مراد وہ آیات ہیں جن میں گناہوں پر دوزخ اور عذاب کا وعدہ کیا گیا ہے۔ معتزلہ کے نزدیک اللہ تعالیٰ پر وعدہ ووعید کا پورا کرنا واجب ہے۔ اللہ پر یہ لازم ہے کہ جو لوگ اس کی اطاعت وفرمانبرداری کریں؛ ان کو جنت عطا کریں اور جو لوگ کفر یا گناہ کے مرتکب ہوں، انہیں دوزخ میں رکھیں۔ البتہ کفار کو زیادہ سخت عذاب ہوگا اور گنہ گاروں کو اس سے کم، اسی لئے نہ کافروں کی شفاعت ہوگی اور نہ گناہ کبیرہ کے مرتکبین کی۔

4. منزلہ بین المنزلتین:

یعنی دو درجوں کے درمیان ایک اور درجہ، اس مسئلہ کا تعلق اصل میں گناہ کبیرہ کے مرتکب سے ہے، جس کا ذکر اس سے پہلے آچکا ہے۔ معتزلہ کا خیال ہے کہ گناہ کبیرہ کے ارتکاب کی وجہ سے انسان دائرۂ ایمان سے باہر نکل جاتا ہے۔ البتہ جب تک وہ کفر وشرک کا مرتکب نہ ہو، کافر بھی نہیں ہوتا؛ اس لئے مومن و کافر کے درمیان ایک اور درجہ ہے اور وہ درجہ ہے گناہ کبیرہ کے مرتکبین کا۔ البتہ اگر ایسے گناہ گار لوگ توبہ کرلیں تو پھر ایمان کی طرف ان کی واپسی ہو جاتی ہے۔

5. امر بالمعروف ونہی عن المنکر:

معتزلہ کے نزدیک معروف وہ ہے جس کا بہتر ہونا انسان کو سمجھ میں آجائے، اور منکر وہ ہے جس کا برا ہونا انسان کی سمجھ میں آجائے۔ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کو معتزلہ بھی 'فرض کفایۂ' کہتے ہیں اور اہل سنت والجماعت بھی۔ نیز بنیادی طور پر اس مسئلہ کا تعلق عمل سے ہے نہ کہ عقیدہ سے۔ لیکن معتزلہ نے اس کو اتنی اہمیت دی کہ اس کو اپنے عقیدہ کا حصہ بنالیا؛ البتہ تین نکات ہیں جن میں معتزلہ کا نقطۂ نظر اہل سنت سے مختلف ہے۔ اول یہ کہ اہل سنت کے نزدیک نہی عن المنکر کی ابتدا ہاتھ سے ہے، اس کی طاقت نہ ہو تو زبان سے ہے اور اس کی طاقت نہ ہو تو دل سے ہے جیسا کہ حضرت ابوسعید خدریؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے نقل کیا ہے۔ جب کہ معتزلہ کے نزدیک اس کی ابتداء حسنٰی یعنی حسن سلوک سے کرنی ہے، پھر زبان، پھر ہاتھ اور پھر تلوار کا استعمال کرنا ہے۔ دوسرے: ظالم حکمران کے خلاف بغاوت کرنا واجب ہے۔ تیسرے: اپنے مخالفین کے خلاف ہتھیار اٹھانا واجب ہے چاہے وہ غیر مسلم ہوں، یا گناہ کبیرہ کے مرتکب مسلمان ہوں۔ ویسے بتدریج معتزلہ میں اعتدال پسندی کے رجحان کو فروغ حاصل ہوا اور انہوں نے حکومتوں کے ساتھ دوستانہ اور مصالحانہ رویہ اختیار کرنے کو ترجیح دی اور اس طرح عباسی دور میں انہیں سیاسی اثر ورسوخ حاصل ہوا۔

عباسیوں کے عہد میں معتزلہ کی طرف سے جو جبر و دباؤ کی صورت حال پیدا ہوئی اور اہل سنت پر جو تشدد روا رکھا گیا، اس کی وجہ سے اہل سنت کی ان سے دوریاں بہت بڑھ گئیں، ورنہ یہ ایک حقیقت ہے کہ مفسرین، رواتِ حدیث، فقہاء اور اصولیین میں معتزلہ کی اچھی خاصی تعداد رہی ہے اور علماء اہل سنت نے ان کے علوم سے استفادہ بھی کیا ہے اور اپنی کتابوں میں ان کے حوالے بھی دیئے ہیں جیسے علامہ جاراللہ زمخشری معتزلی ہیں، ان کے سلسلے میں قریب قریب اس بات پر اتفاق ہے کہ قرآن مجید کی فصاحت و بلاغت کو انہوں نے جس طرح سمجھا ہے اور جس ذہانت سے اس کا استنباط کیا ہے، اس باب میں کوئی ان کا حریف نہیں، نیز ماضی قریب میں معتزلہ کی جو کتابیں شائع ہوئی ہیں، ان سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ معتزلہ کے بارے میں جو شدت پیدا ہوئی، اس میں زیادہ دخل غلط فہمیوں کا اور عہد عباسی کی تلخیوں کا ہے، اسی لئے اہل سنت کے بہت سے محقق علماء معتزلہ کی نسبت سے نرم رویہ اختیار کرتے رہے ہیں؛

4. زیدیہ

عالم اسلام میں شیعوں کے جو تین بڑے فرقے پائے جاتے ہیں، ان میں اثنا عشریہ اور اسماعیلیہ کے علاوہ ''زیدیہ'' ہیں۔ یہ اپنی نسبت حضرت حسین بن علی کے پوتے زید بن علی کی طرف کرتے ہیں۔ وہ ایک بڑے مفکر، صاحب نظر عالم، عالی ہمت مجاہد اور داعی تھے۔ امام

ابوحنیفہؒ نے حکومت کے خلاف جہاد میں ان کی مدد فرمائی تھی۔

موجودہ دور میں یمن میں غالب آبادی اسی زیدیہ مکتب فکر کی ہے، اگرچہ ان کا شمار شیعہ فرقوں میں کیا جاتا ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ بعض افکار میں اہل سنت سے اور بعض میں معتزلہ سے بہت قریب ہیں۔ عدل وتوحید کے اصول میں ان کا نقطۂ نظر وہی ہے جو معتزلہ کا ہے، بلکہ ابن المرتضیٰ کا کہنا ہے کہ زیدیہ سوائے 'منزلہ بین المنزلتین' کے معتزلہ کے بقیہ چاروں اصولوں کو قبول کرتے ہیں۔

ان کے خاص خاص عقائد جوان کو دوسرے فرقوں سے ممتاز کرتے ہیں، حسب ذیل ہیں:

الف: افضل کی موجودگی میں مفضول مسلمانوں کا سربراہ ہوسکتا ہے؛ اسی لئے ان کا نقطہ نظر یہ ہے کہ افضل تو سیدنا حضرت علیؓ تھے؛ لیکن خلفائے ثلاثہ کی خلافت بھی درست تھی، اسی لئے وہ حضرت ابوبکر، حضرت عمر، حضرت عثمان یا دوسرے صحابہؓ کی شان میں بدگوئی نہیں کرتے۔

ب: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت علیؓ کو خلافت کیلئے مقرر فرمایا اور اس کیلئے ایسے اوصاف بیان کئے جو ان ہی پر منطبق ہوسکتے تھے، مگر آپ نے حضرت علیؓ کا نام لے کر متعین طور پر ان کے خلیفہ ہونے کا اعلان نہیں فرمایا؛ اس لئے جن صحابہ نے حضرت ابوبکرؓ کو امام مقرر کیا ،انہوں نے حکم نبویؐ کی مخالفت کا قصد نہیں کیا تھا۔

ج: امام ایسے شخص کو ہونا چاہئے جو ہاشمی ہو، فاطمی ہو، اس میں زہد وسخاوت اور شجاعت ہو، وہ لوگوں کو اپنی طرف دعوت دے، معروف کا حکم دے اور منکر سے روکے۔

د: عالم اسلام کے دو مختلف خطوں میں الگ الگ امام مسلمین ہو سکتے ہیں۔

س: وہ ائمہ کے معصوم ہونے کے قائل نہیں ہیں، وہ رجعت کے قائل بھی نہیں ہیں، جو شیعوں کا عقیدہ ہے کہ حضرت علیؓ دوبارہ زندہ کئے جائیں گے۔

ہ: ان کے نزدیک امام کا کام شریعت کا تحفظ اور اس کی ترویج ہے۔ کائنات کے تکوینی امور ائمہ سے متعلق نہیں ہیں۔

و: معتزلہ کی طرح وہ بھی اس بات کے قائل ہیں کہ گناہ کبیرہ کا مرتکب دائرۂ ایمان سے باہر ہوجاتا ہے۔

5. خوارج:

خوارج کے بہت سے فرقے تھے، شیخ عبدالقاہر بغدادی اسفرائینی نے ان کے 20 فرقوں کا ذکر کیا ہے، ان میں دو بڑے فرقے ازارقہ اور اباضیہ تھے۔ جن کا مختصر ذکر پہلے بھی آچکا ہے۔ ازارقہ کے بنیادی عقائد اور افکار حسب ذیل ہیں:

1. حضرت علیؓ ،حضرت عثمان، حضرت طلحہ، حضرت زبیر، حضرت عائشہ، حضرت عبداللہ بن عباس اور اپنے تمام مخالفین کو وہ کافر قرار دیتے تھے اور حضرت علیؓ کے قاتل عبدالرحمٰن بن ملجم کو لائق احترام وتوقیر سمجھتے تھے اور کہتے تھے کہ ان ہی کے حق میں یہ آیت نازل ہوئی ہے:

ومن الناس من یشری نفسه ابتغاء مرضات الله (بقرہ:207)

2. ان کے مخالفین کافر ہیں، وہ ہمیشہ کیلئے جہنم میں داخل کئے جائیں گے۔ان سے قتال جائز ہے۔ان کا ذبیحہ حرام ہے۔ان کے زیر قبضہ علاقہ دارالحرب ہے، جس میں بچوں اور عورتوں کا بھی قتل جائز ہے، ان کیلئے دو ہی راستے ہیں: یا تو خوارج کی سوچ کے مطابق اسلام میں آجائیں یا پھر تلوار۔

3. جو شخص بھی جنگ میں شریک نہ ہو، چاہے وہ ان کا ہم عقیدہ ہی کیوں نہ ہو، وہ سب کے سب کافر اور مباح القتل ہیں، خواہ عورتیں ہوں یا بچے، بیمار ہوں یا ضعیف۔

4. ان کے مخالفین کے بچے بھی ہمیشہ جہنم میں رہیں گے اور ان کا خون حلال ہے۔

5. زانی کیلئے حد رجم نہیں اور پاکدامن مردوں پر تہمت لگائی جائے تو حد قذف نہیں ہے، صرف عورتوں پر تہمت لگانے والوں پر حد قذف ہے۔

5. یہود و نصاریٰ و مجوس کا قتل حرام ہے، چاہے وہ اہل ذمہ میں سے ہوں۔

6. انبیاء سے بھی صغیرہ و کبیرہ گناہوں کا ارتکاب ہوسکتا ہے۔یہاں تک کہ کفر کا بھی (نعوذ باللہ)

7. جو شخص گناہ کبیرہ کا مرتکب ہو، وہ کافر ہو جائے گا اور ہمیشہ جہنم میں رہے گا۔

8. حائضہ عورتوں پر بحالت حیض میں بھی نماز و روزہ واجب ہے۔

خوارج نے عام طور پر آیات و احادیث کے ظاہری الفاظ سے اور بے محل قیاس سے استدلال کیا ہے۔خوارج کی جو آراء اور ان پر جو دلائل ذکر کئے گیے ہیں، ان سے اندازہ ہوتا ہے کہ قرآن مجید کی نصوص سے ان کا استدلال حد درجہ جمود اور کم شعوری پر مبنی ہوا کرتا تھا، مثلاً

☆ ومن لم یحکم بماانزل الله فاولئك هم الكفرون (مائدہ:44)___ خوارج کا کہنا ہے کہ جو گناہ کبیرہ کا مرتکب ہے وہ قرآن کے مطابق اپنے عمل کا فیصلہ نہیں کرتا ہے، اس لئے وہ کافر ہے۔

☆ ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا ومن كفر فان الله غنى عن العالمين (آل عمران:97)____ اس آیت سے ان کا استدلال ہے کہ جو حج نہ کرے وہ کافر ہے۔

☆ اپنے مخالفین کے بچوں اور عورتوں کے قتل کو درست قرار دینے پر ان کی دلیل یہ ہے کہ حضرت نوحؑ نے اللہ تعالیٰ سے دعا کی کہ ایسا عذاب نازل کیجئے کہ کوئی گھر باقی نہ بچے اور ظاہر ہے کہ گھر میں عورتیں بھی تھیں اور بچے بھی تھے۔

☆ خوارج کا ایک فرقہ 'میمونیہ' کے بانی میمون کا خیال تھا کہ بیٹی سے تو نکاح جائز نہیں ہے؛ لیکن پوتی سے نکاح جائز ہے۔بھتیجیوں اور بھانجیوں سے تو نکاح جائز نہیں؛ لیکن ان کی بیٹیوں سے نکاح جائز ہے؛ کیونکہ قرآن مجید میں بیٹی کا ذکر آیا ہے نہ کہ پوتی کا، اور بھتیجیوں اور بھانجیوں کا ذکر آیا ہے نہ کہ ان کی لڑکیوں کا۔

☆ اسی طرح وہ احادیث کو بھی خاطر میں نہیں لاتے تھے، جیسے: حدیث میں پھوپھی اور بھتیجی اور خالہ اور بھانجی کو نکاح میں جمع کرنے

سے منع کیا گیا ہے، ان کا کہنا تھا کہ قرآن میں صرف دو بہنوں کو جمع کرنے کی ممانعت ہے؛ اس لئے اِن محرم رشتہ داروں کو نکاح میں جمع کرنا جائز ہے۔

☆ اسی طرح قران میں صرف رضاعی ماں کی حرمت کا ذکر آیا ہے؛ اس لئے ان کا نقطہ نظر یہ تھا کہ رضاعی بہنوں، اور دوسری خاتون رشتہ داروں سے نکاح کرنا جائز ہے۔

خوارج کا دوسرا فرقہ اباضیہ ہے۔ جس کا مختصر ذکر پہلے بھی آ چکا ہے۔ یہ عبداللہ بن اباض کے متبعین ہیں اور ان کے یہاں نسبتاً اعتدال پایا جاتا ہے، ان کے بنیادی عقائد حسب ذیل ہیں:

1. ان کے مخالفین کفار بمعنی مشرکین نہیں ہیں؛ بلکہ کفار نعمت ہیں، یعنی انہوں نے نعمت الٰہی کی قدر دانی نہیں کی۔

2. ان کے مخالفین کا خون بھی حرام ہے اور ان کے زیر تصرف علاقے دار التوحید ہیں نہ کہ دار الکفر، البتہ سلطان کا فوجی کیمپ دار الکفر ہے اور اس کے فوجیوں کا خون حلال ہے۔

3. اگر مسلمانوں سے جنگ ہو تو صرف ان سے حاصل کیے گئے ہتھیار حلال ہیں، بقیہ اسباب کا واپس کر دینا واجب ہے۔

4. ان کے مخالف دوسرے مسلمانوں سے نکاح کرنا جائز ہے، ان کی گواہی معتبر ہے اور ان کے ساتھ ترکہ میں توارث قائم رہے گا۔

5. انسان کے افعال اللہ کے پیدا کردہ ہیں۔ اللہ ہی اپنی قدرت سے اس کو وجود میں لاتے ہیں؛ البتہ بندہ کا فعل کسب ہے۔

6. گناہ کبیرہ کا مرتکب کفران نعمت کے معنی میں کافر ہے، کفر ملت کے اعتبار سے کافر نہیں۔

آج کل اباضیہ مسقط میں برسر اقتدار ہیں اور ان کی کچھ آبادی افریقی ملکوں میں بھی ہے۔

غور کیا جائے تو ان کے نظریات اثنا عشریہ، اسماعیلیہ اور ازارقہ کے مقابلہ میں خاصے معتدل ہیں۔

تیسرا مرحلہ:

تیسرا مرحلہ جو چھٹی صدی ہجری سے شروع ہو کر نویں صدی ہجری کے ختم تک رہا علم کلام کے ارتقاء میں نہایت اہم زمانہ ہے۔ اس عہد کی کچھ خصوصیات اس طرح ہیں:

1. فلسفہ میں جہاں طبیعات کی بحث آتی ہے، وہیں اس کا ایک حصہ 'الٰہیات' پر بھی مشتمل ہے، جس میں اللہ تعالیٰ کے وجود اور مابعد الطبیعی امور پر بحث کی جاتی ہے؛ چونکہ یونانی فلسفہ کے بعض تصورات اسلامی افکار سے متصادم تھے اور اس کی وجہ سے اسلام پر اعتراض کیا جاتا تھا؛ اس لئے متکلمین اسلام نے فلسفیانہ نقطہ نظر سے بھی اسلامی معتقدات پر بحث کی، کہیں ان اصولوں کو تسلیم کرتے ہوئے اسلامی نقطہ نظر کی توضیح کی گئی اور کہیں خود فلاسفہ کے نقطہ نظر کو رد کیا گیا۔ اس سلسلے میں اہل سنت والجماعت میں امام فخر الدین رازی اور علامہ سیف الدین آمدی اور علمائے اہل تشیع میں نصیر الدین طوسی کا خاص طور پر ذکر کیا جاتا ہے۔

2. علم منطق اپنے نقطہ نظر پر استدلال کیلئے ایک اہم اسلوب کی حیثیت سے یونانیوں کے یہاں رائج تھا۔ عباسی دور میں یونانی فلسفہ

اور منطق بڑے پیمانے پر عربی زبان میں منتقل ہوا اور اس سے مختلف اسلامی علوم وفنون میں مدد لی گئی۔ اصول فقہ میں بھی بعض مباحث میں منطقی طرز استدلال اور اصطلاحات وتعبیرات سے فائدہ اٹھایا گیا، لیکن سب سے زیادہ جس علم نے ان اصطلاحات کی مدد لی وہ 'علم کلام' ہے۔ اس لئے کہ متکلمین کو جس گروہ پر رد کرنا پڑتا تھا، ان کا استدلال منطقی اصولوں پر مبنی ہوتا تھا، اس منہج کو فروغ دینے میں امام الحرمین، امام غزالی،، امام رازی اور علامہ سیوطی وغیرہ کا نمایاں حصہ ہے۔

3. علم کلام کی کتابوں کے منہج اور اس کی ترتیب وتبویب میں بھی تبدیلی آئی۔ مثلاً پہلے علم کلام کی کتابیں حقیقت علم وغیرہ کی بحث سے شروع ہوتی تھیں۔ اب ان کتابوں کا آغاز ''الامور العامۃ'' کے عنوان سے کیا جانے لگا، جس میں علم ومعرفت سے متعلق روایتی مباحث کے ساتھ ساتھ منطقی مباحث اور طبعیات کی بحث کا وہ حصہ جو تمام موجودات خواہ وہ واجب الوجود ہو، یا ممکن الوجود پر بھی روشنی ڈالتا ہے، کو بھی شامل کیا گیا، تاکہ الٰہیات کی بحث کو تقویت پہنچے، اس منہج کی ابتداء علامہ فخر الدین رازی سے ہوئی اور علامہ آمدی وعلامہ ایجی وغیرہ نے اسی کو اختیار کیا۔

4. ایسی اصطلاحی کتابیں لکھی گئیں جو بیک وقت کلام وفلسفہ دونوں کی اصطلاحات پر مشتمل ہیں، جیسے ابن فورک کی کتاب 'الحدود فی الاصول'، اور علامہ آمدی (متوفی 6 3 2 ہجری) کی تالیف 'المبین فی معانی الفاظ الحکماء والمتکلمین'۔

5. معتزلہ اس مرحلہ میں قریب قریب علم کلام کے منظر سے غائب ہوگئے؛ البتہ بعض ایسے افراد ضرور باقی رہے جو فکر اعتزال کیلئے جانے جاتے تھے، جیسے: نیشاپور میں ابن بدران، بغداد میں ابن ابی الحدید وغیرہ؛ لیکن بحثیت ایک فرقہ کے قریب قریب ان کا وجود ختم ہوگیا۔

6. ماتریدیہ کا فکری مرکز ماوراء النہر کا علاقہ تھا؛ لیکن اب اس کا مرکز برصغیر اور اس کے قرب وجوار کا علاقہ بن گیا اور اس خطے میں مذہب ماتریدی کو غلبہ حاصل ہوگیا۔

7. معتزلہ اور خوارج کے ختم ہوجانے کی وجہ سے عالم اسلام اور عالم عرب پر مذہب اشعری چھا گیا اور کچھ علاقوں کو چھوڑ کر اشاعرہ اور ماتریدیہ نے تمام مسلمانوں کو اپنے زیر اثر لے لیا اور خود ان دونوں مکاتب فکر کے درمیان بھی قربت پیدا ہوئی، اشاعرہ کے مذہب کی تقویت میں ایک طرف سیاسی دخل رہا، مصر وشام میں سلطان صلاح الدین ایوبی اور مغرب واندلس میں ابن تومرت نے سرکاری طور پر اس کی حوصلہ افزائی کی، نیز اسی دور میں قاضی بیضاوی، علامہ ایجی، امام رازی، تفتازانی، علامہ جرجانی اور دوانی جیسی شخصیتیں پیدا ہوئیں۔

8. مذہب زیدیہ اگرچہ مائل بہ اعتدال مسلک تھا؛ لیکن اس میں بعض چھوٹے چھوٹے شدت پسند گروہ بھی پیدا ہوگئے تھے جو راہ اعتدال سے ہٹے ہوئے تھے۔ اس دور میں یہ گروہ بھی باقی نہیں رہے اور زیدی مذہب ایک مستقل اور پائیدار مذہب کی حیثیت سے برقرار رہا۔

9. اسماعیلیوں کا وہ فرقہ جو 'نزاری' کہلاتا ہے اور جو اس وقت آغا خانی کے نام سے موسوم ہے، اس نے 559 ہجری میں قیامت کبریٰ کا اعلان کردیا کہ اب قیامت شروع ہوگئی ہے، لہٰذا اب شریعت کے تمام ظاہری احکام منسوخ کئے جاتے ہیں، جب کہ اب تک وہ ظاہری اور باطنی دونوں قسم کی تاویلات کو ساتھ لے کر چلنے کا کم سے کم اظہار کیا کرتے تھے۔

10. اباضیہ کے علاوہ جو عمان اور شمالی افریقہ میں ہیں، خوارج کا فرقہ ختم ہو گیا۔

11. اس عہد میں متون پر شروح وحواشی کو بڑا قبول حاصل ہوا اور اس میں سنی اور شیعہ متکلمین نے خوب بڑھ چڑھ کر حصہ لیا، جیسے 'تجرید' کی شرح اہل سنت میں سے جلال الدین دوانی اشعری نے اور شیعوں میں قطب الدین شیرازی نے، اسی طرح علامہ ایجی نے 'مواقف' اور اس کی شرح، علامہ تفتازانی نے 'مقاصد' اور اس کی شرح لکھی۔

12. اسی دور میں تاتاریوں کے ہاتھوں بغداد کا سقوط ہوا، پھر مصر عالم اسلام کا علمی اور فکری مرکز بنا، یہاں تک کہ جب محمد فاتح نے قسطنطنیہ فتح کیا اور عثمانی سلطان سلیم اول مصر میں داخل ہوا اور عباسیوں نے ان کے حق میں خلافت سے دستبرداری اختیار کر لی تو عالم اسلام کی سیاسی قیادت استنبول منتقل ہو گئی اور مصر مذہب اشعری کا سب سے بڑا مرکز اور استنبول مذہب ماتریدی کا سب سے بڑا مرکز قرار پایا اور چونکہ خلافت عثمانیہ نے فقہ حنفی اور مذہب ماتریدی کو اختیار کیا؛ اس لئے اس دور میں مذہب ماتریدی کو وسعت حاصل ہوئی۔

چوتھا مرحلہ:

چوتھا مرحلہ جو دسویں صدی ہجری سے لے کر بارہویں صدی ہجری یعنی تین صدیوں پر محیط ہے، اس دور میں علم کلام کو کوئی خاص ترقی حاصل نہیں ہوئی اور وہ اپنے پچھلے اسلوب اور طریق پر ہی قائم رہا۔ اس دور کی چند قابل ذکر باتیں یہ ہیں:

(1) قدیم کلامی متون وشروح پر بہت سے حواشی لکھے گئے، جیسے اہل سنت میں مرزا خان، سیالکوٹی، خیالی، عصام وغیرہ، اسی طرح اہل تشیع میں خفری، شستری، بدخشی اور دشتکی وغیرہ، یہ وہ علمی سرمایہ ہے جو آج دینی جامعات کے نصاب کا حصہ ہے۔

(2) بحیثیت مجموعی صفویوں کی حکومت آنے کے بعد ایران میں اثنا عشری مذہب کو، ترکی اور ہندوستان میں مذہب ماتریدی کو، اور مصر، افریقہ اور عالم عرب میں مذہب اشعری کو غلبہ حاصل ہو گیا؛ البتہ اہل سنت اور شیعوں کے درمیان آویزش بڑھ گئی۔

(3) مدرسہ ماتریدیہ کو علمی اور فکری اعتبار سے بھی ترقی حاصل ہوئی اور اس میں علامہ کفوی، قسطلانی، ملا علی قاری اور اس جیسے بڑے بڑے اہل علم پیدا ہوئے۔

پانچواں مرحلہ:

یہ مرحلہ تیرہویں صدی ہجری کے آغاز سے اب تک کا ہے۔ اس دور کی خاص خاص باتیں یہ ہیں:

(1) سعودی حکومت کے قیام سے فکر حنبلی کو ایک نئی طاقت حاصل ہوئی، اور اس فکر کے شارح کی حیثیت سے علامہ ابن تیمیہ کی تعلیمات اور تشریحات کو اس حلقہ میں قبول عام حاصل ہوا۔

(2) تیسرے اور چوتھے ادوار میں علم کلام میں منطق وفلسفہ کا بہت زیادہ دخل ہو گیا تھا اور علماء فلسفہ ومنطق کے مسلمہ اصول واصطلاحات کی بنیاد پر کلامی مسائل کی وضاحت کی جاتی تھی؛ لیکن اس عہد میں اجنبی اثرات سے بچتے ہوئے کتاب وسنت کی طرف واپسی کی تحریک شروع ہوئی، ہندوستان میں شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلوی نے، سعودی عرب میں شیخ محمد بن عبدالوہاب نے، یمن میں علامہ صنعانی

اور علامہ شوکانی نے، افریقہ میں سنوسی، مہدی اور ابن بادیس نے اس کا جھنڈا اٹھایا۔ ان کے درمیان اگرچہ فقہی اور اعتقادی اختلاف تھا، کوئی حنفی تھا کوئی مالکی، کوئی شافعی اور کوئی حنبلی، کوئی اشعری اور کوئی ماتریدی، کوئی زیدی اور کسی کا تصوف کی طرف زیادہ جھکاؤ ۔ لیکن ان سب کے درمیان قدر مشترک یہ بات تھی کہ ہمیں کتاب وسنت کی طرف لوٹنا چاہئے۔

(3) اس دور میں ارتداد کے کئی فتنے اٹھے، ایران میں بابی اور بہائی، اور ہندوستان میں قادیانی، اس کی وجہ سے اسلامی عقائد کے مباحث میں توسیع کرنی پڑی اور ان اسلامی مسلمات کو داخل کرنا پڑا جو اب تک اس اہمیت کے ساتھ علم کلام کا جز نہیں تھے؛ لیکن ان فتنوں کے رد کیلئے اب ان کو بنیادی اہمیت حاصل ہوگئی ہے، جیسے: ختم نبوت اور نزول مسیح وغیرہ کا مسئلہ۔

(4) یہ وہ دور ہے جس میں عالم اسلام اور مسلمانوں پر مغرب کی طرف سے سیاسی اور فوجی تغلب کے ساتھ ساتھ فکری یلغار بھی ہوئی، عیسائی مشنریز مسلمانوں میں کام کرنے لگیں، جو اسلام کی بنیادی تعلیمات کو ہی نشانہ بناتی تھیں، کمیونسٹ تحریک ابھری، جس کی بنیاد الحاد پر تھی، ان کی وجہ سے علم کلام میں ایک نیا موضوع دہریت اور کمیونزم کے رد کا علم کلام کا جز و بن گیا؛ چنانچہ شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے 'حجۃ اللہ البالغۃ' تصنیف کی؛ تا کہ اسلامی احکام کو عقل ومصلحت کی ترازو میں تول کر سمجھایا جاسکے۔ مولانا محمد قاسم نانوتوی نے اسلام کے خلاف اٹھائے جانے والے اعتراضات کے عقلی طور پر موثر اور مسکت جوابات دیئے۔ جمال الدین افغانی نے 'الرد علی الدہریہ' لکھی، شیخ محمد عبدہ نے 'الاسلام والنصرانیہ: امام العلم والمدنیۃ' لکھی، ترکی عالم شیخ مصطفیٰ صبری کے قلم سے ''موقف العقل والعلم والعالم من اللہ رب العالمین'' جیسی اہم تصنیف وجود میں آئی، مولانا رحمت اللہ کیرانوی نے ردعیسائیت پر 'اظہار الحق' تالیف کی، مولانا سید محمد علی مونگیریؒ نے ردعیسائیت اور آریہ سماجیوں کے اعتراضات کے جواب میں بڑی اہم کتابیں لکھیں، سرسید احمد خان نے اسی نقطۂ نظر سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت اور تفسیرات احمدیہ کی تالیف کی۔ علامہ شبلی نعمانی اور علامہ سید سلیمان ندوی نے مستشرقین کے رد میں ایک اچھا خاصا لٹریچر تیار کردیا، ڈاکٹر حمید اللہ نے حدیث کی حجیت اور استناد پر کام کیا، نیز اس طرح کے اور بہت سارے کام ہوئے جو 'جدید علم کلام' کہلانے کی مستحق ہیں، اسی ذیل میں وہ کتابیں بھی آتی ہیں، جو قادیانیت، انکار حدیث، اور اشتراکیت یا استشراق کے رد میں لکھی گئی ہیں۔

(5) اس عہد میں ایک نیا رجحان سائنسی حقائق کے ذریعہ اسلامی معتقدات کو ثابت کرنے کا ابھرا ہے اور اب جب کہ یونانی منطق وفلسفہ کا دور ختم ہو چکا ہے اس منہج کی بڑی اہمیت ہے۔ اس کا آغاز تو مصر میں ڈاکٹر فرید وجدی کی کتاب 'المرأۃ المسلمۃ' اور علامہ طنطاوی کی تفسیر 'جواہر القرآن' سے ہوتا ہے؛ لیکن اس سلسلے میں برصغیر کی بھی نمایاں خدمات ہیں۔

مولانا مودودی نے عصری اسلوب میں اسلامی افکار وتعلیمات کو سمجھانے کی کامیاب کوشش کی اور اس کے نتیجے میں بہت سے مغرب زدہ نوجوان اسلام کی طرف واپس ہوئے، دوسری اہم شخصیت مولانا وحید الدین خان کی ہے جنہوں نے 'علم جدید کا چیلنج' لکھ کر گویا نئے علم کلام کی ایک منظم کوشش کا آغاز کیا، پھر 'عقلیات اسلام'، 'خاتون اسلام' وغیرہ کے ذریعہ اپنی کوشش کو آگے بڑھایا، انہوں نے فلسفیانہ موشگافیوں اور مناظرہ اسلوب سے بچتے ہوئے معروضی انداز پر سائنسی اصولوں سے ہم آہنگ کرتے ہوئے اسلامی معتقدات کو سمجھانے کی کامیاب کوشش کی ہے، اگرچہ سیاسی اور سماجی مسائل میں ان کے افکار سے بیشتر مسلمانوں کو اختلاف ہے۔

(6) اس دور کا ایک افسوسناک پہلو یہ ہے کہ اس میں مختلف کلامی مذاہب خاص کر سنی، شیعہ، اشعری، حنبلی (جس کو آج کل سلفی

مذہب کہا جاتا ہے) کے درمیان آویزشیں بہت بڑھ گئیں، جوایک دوسرے کی تکفیر، جنگ وجدال، یہاں تک کہ عالم اسلام کے بعض حصوں میں قتل وقتال تک پہنچ گیااوراس سے نہ صرف مسلمانوں کو جانی اور مالی نقصان پہنچا؛ بلکہ اسلام اورملت اسلامیہ کی عزت ووقار کوبھی ٹھیس پہنچا، بدقسمتی سے یہ سلسلہ آگے بڑھتا ہی جارہاہےاورمغربی طاقتیں اس اختلاف کوزیادہ سے زیادہ بڑھانے اور چنگاری کوشعلہ بنانے کی کوشش کررہی ہیں۔

(7) یوں تو اعتزال ایک فرقہ وگروہ اور مستقل مذہب کی حیثیت سے باقی نہیں رہا،لیکن یہ کہنا غلط نہیں ہوگا کہ فکر اعتزال بالکلیہ ختم نہیں ہوئی،اہل تحقیق کا خیال ہے کہ اشاعرہ،ماتریدیہ،اثناعشریہ، سبھوں نے بعد کے ادوار میں معتزلہ کے افکارکو کچھ نہ کچھ قبول کیاہے، یہاں تک کہ حنابلہ جن کوتاویل سے مکمل اجتناب کرنے کی بنیاد پر اشاعرہ 'متقشفین' کہا کرتے تھے، وہ بھی معتزلہ کی فکر سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہے؛لیکن بالخصوص موجوددور میں مغرب کی طرف سے جو یلغار ہورہی ہے،اس کے رد میں جن لوگوں نے قلم اٹھایاہے اورجنہوں نے اسلام اورعقل وسائنس کو ہم آہنگ کرنے کی کوشش کی ہے،انہوں نے معتزلہ کی تاویلات اورتوجیہات سے کافی استفادہ کیاہے؛اس سلسلے میں خاص طور پر برصغیر میں سرسید احمد خان اوران سے متاثرین اورمصر میں مفتی محمد عبدہ اوران کے تلامذہ بالخصوص علامہ رشید رضاوغیرہ کا ذکر کیا جاسکتاہے؛اس لئے یہ کہنا بے جانہ ہوگا کہ ایک کلامی فرقہ کی حیثیت سے تو معتزلہ ختم ہوگئے؛لیکن اس دور میں ان کی فکرکو ایک نئی قوت حاصل ہوئی ہے۔

5.7 خلاصہ

علم کلام وہ علم ہے جس میں عقائد سے بحث ہوتی ہے،اسلامی عقائد کی حقانیت کوثابت کیا جاتا ہے،ان کے بارے میں پیدا ہونے والے شبہات اورمخالفین کی طرف سے کئے جانے والے اعتراضات کا رد کیا جاتا ہے۔اس علم کوکئی ناموں سے موسوم کیا گیاہے؛لیکن جس نام کوسب سے زیادہ شہرت اورقبولیت حاصل ہے وہ علم کلام ہے۔اسلامی علوم وفنون میں اس کو بڑی اہمیت حاصل ہے،اوراس کا حاصل کرنا فرض کفایہ ہے۔البتہ ایسی بحثیں جوقران وحدیث سے ٹکراتی ہوں،اورجن میں شرعی نصوص پرعقل کوترجیح دی جاتی ہو،وہ قابل مذمت ہیں۔

علم کلام کواس کی تدوین وارتقاء کے اعتبار سے پانچ ادوار پرتقسیم کیا گیاہے۔

1. ابتدائی مرحلہ: پہلی دوسری صدی ہجری پر مشتمل ہے۔
2. دوسرامرحلہ: جوتیسری صدی ہجری سے تقریباً پانچ صدی ہجری کے ختم تک چارصدیوں تک محدود ہے۔ یہ اس علم کی تدوین کا اورمختلف اعتقادی فرقوں کےظہورکا زمانہ ہے۔
3. تیسرامرحلہ: جوچھٹی صدی ہجری سے نویں صدی تک کا احاطہ کرتاہے،جس میں اس فن کوترقی حاصل ہوئی اوراس علم میں یونانی فلسفہ کے بہت سے مسائل بھی داخل ہوگئے۔
4. چوتھامرحلہ: دسویں صدی ہجری سے بارہویں صدی ہجری کے ختم تک،جس میں علم کلام میں کوئی خاص ترقی نہیں ہوئی۔
5. پانچواں: تیرہویں صدی ہجری کے آغاز سے اب تک کا ہے۔جس میں عالم اسلام پرمغربی استعمار کے غلبہ کی وجہ سے بعض نئے کلامی مسائل پیدا ہوئے۔

5.8 نمونے کے امتحانی سوالات

درج ذیل سوالات کے جواب تیس سطروں میں دیجیے۔

1. علم کلام کے لغوی اور اصطلاحی معنی بیان کیجیے اور مختلف علماء کے تعریفات کو تفصیل سے لکھیے۔
2. علم کلام کو اس کی تدوین اور ارتقا کے اعتبار سے کتنے ادوار پر تقسیم کیا گیا ہے؟ ان میں سے کسی دو دور کی تفصیلات قلم بند کیجیے۔
3. اثنا عشریہ پر اپنی معلومات کو تفصیل سے قلم بند کیجیے۔

درج ذیل سوالات کے جواب تیس سطروں میں دیجیے۔

1. علم کلام کو کن کن ناموں سے موسوم کیا گیا ہے۔ روشنی [illegible]لیے۔
2. مادیین اور ناقدین کے درمیان علم کلام کی کیا حیثیت ہے [illegible] کیجیے۔
3. معتزلہ کے بنیادی عقائد کو تفصیل سے بیان کیجیے۔

5.9 مطالعہ کے لیے معاون کتابیں

الکلام	علامہ شبلی نعمانی
علم الکلام	علامہ شبلی نعمانی
تاریخ دعوت وعزیمت	مولانا سید ابوالحسن ندوی
الغزالی	علامہ شبلی نعمانی
علامہ ابوالاعلیٰ مودودی، حیات وخدمات	ڈاکٹر ابوذر اصلاحی
عقلیات ابن تیمیہ	مولانا محمد حنیف ندوی
تفسیر القرآن	سرسید احمد خان
تفسیر حقانی	مولانا عبدالحق حقانی
امام رازی	مولانا عبدالسلام ندوی
الابانۃ عن اصول الدیانۃ	امام ابوالحسن اشعری
مقالات اسلامیین	امام ابوالحسن اشعری

التمہید	علامہ باقلانی
التاویل	ابن فہر اصفہانی
الملل والنحل	علامہ ابن حزم ظاہری
الملل والنحل	عبدالکریم شہرستانی
کتاب التوحید	امام ابومنصور ماتریدی
شرح الاصول الخمسۃ	قاضی عبدالجبار معتزلی
درتعارض العقل والنقل	علامہ ابن تیمیہ
الفرق بین الفرق	شیخ ابوطاہر بغدادی
العقیدۃ الطحاویۃ	امام ابوجعفر طحاوی
کتاب التوحید	شیخ محمد بن عبدالوہاب نجدی
شرح عقیدۃ الطحاویۃ	ابوالحسن علی ابن ابی العزدمشقی
شرح عقائد نسفی	علامہ سعدالدین تفتازانی

اکائی: 6 علم کلام کے مباحث

اکائی کے اجزاء

6.1 مقصد

اس اکائی کو پڑھنے کے بعد طلبہ اس بات سے واقف ہوجائیں گے کہ علم کلام کے موضوعات کیا ہیں؟ جدید علم کلام کیا ہے اور اس میں کن چیزوں کی اضافے اور ترمیم کی ضرورت ہے۔

6.2 تمہید

علم کلام کو اسلامی علوم میں بنیادی مقام حاصل ہے۔ اس میں عقیدے کے تمام مباحث سے گفتگو کی جاتی ہے۔ ہم جانتے ہیں کہ اسلامی احکام کی تقسیم درج ذیل طریقے سے ہوتی ہے:

1- اعتقادات: یعنی وہ احکام جن کا تعلق انسان کے قلب وضمیر سے ہے کہ انسان ان مغیبات کا یقین کرے جن کا اللہ کے رسولوں کے ذریعہ حکم ہوا۔

2- عبادات: یعنی وہ اعمال جو براہ راست خدا اور بندے کے تعلق کو ظاہر کرتے ہیں جیسے نماز، روزہ، حج وقربانی، نذر وغیرہ۔

3 مناکحات: یعنی رشتوں کی بنیاد پر مختلف لوگوں کے جو حقوق عائد ہوتے ہیں اور ان سے جو فرائض متعلق ہوئے ہیں ان سے متعلق احکام، جن کو آج کل عائلی قوانین، احوال شخصیہ یا پرسنل لا کہا جاتا ہے۔

4- معاملات: سماج کے مختلف افراد کے درمیان مالی لین دین کی بنیاد پر جو حقوق اور ذمہ داریاں متعلق ہوئے ہیں ان کی وضاحت جیسے تاجر وگاہک، آجر وکرایہ دار وغیرہ۔

5- عقوبات: جرائم وسزاؤں سے متعلق احکام۔

6- احکام سلطانیہ: یعنی حکومت و رعایا کے باہمی تعلقات اور ایک دوسرے سے متعلق حقوق اور ذمہ داریوں کو واضح کرنے والے احکام ۔اس میں تمام سیاسی اور عدالتی احکام اس کے ذیل میں آجاتے ہیں۔

7- سیر: صلح و امن جنگ، بین ملکی اور بین قومی تعلقات وغیرہ سے متعلق احکام وقوانین۔

8- وہ ترغیبات و احکام جن کا تعلق فضائل اخلاق اور رذائل اخلاق سے ہے، جن کو اخلاقیات سے تعبیر کیا گیا ہے۔ان احکام اور تعلیمات میں سے اخلاقیات کا حصہ صوفیاء نے لیا اور وہ موضوع علم الاخلاق یا تصوف کے نام سے معنون ہوا۔عبادات سے لے کر سیر تک جو شرعی احکام وقوانین جن کا تعلق انسان کی عملی زندگی سے ہے وہ ان کی تشریح و توضیح کی ذمہ داری فقہاء نے قبول کی، اعتقادات جن کا تعلق دل ودماغ سے ماننے اور یقین کرنے سے ہے ان کی تشریح و توضیح متکلمین نے اپنے ذمہ لی اور یہ علم کلام کہلایا۔

6.3 علم کلام کا موضوع:

علم کلام میں اعتقادات سے متعلق امور کی تشریح و توضیح کی جاتی ہے۔اعتقادات سے متعلق متکلمین تین کام انجام دیتے ہیں۔

اول: اسلامی نقطۂ نظر کی وضاحت

دوم: اس نقطۂ نظر پر نقلی و عقلی دلائل پیش کرنا

سوم: ... نقطۂ نظر کا رد

جس نقطۂ نظر کی تردید اور اس کے مقابلہ میں جس نظریہ کا اثبات مقصود ہوتا ہے اس کے لحاظ سے متکلمین کے کاموں کی دو جہتیں ہوتی ہیں۔

ایک ان فرقوں کے مقابل اپنے نقطۂ نظر کا اثبات اور مخالف نقطۂ نظر کا رد جو راہ صواب سے منحرف ہے لیکن وہ اسلام کے دائرہ میں ہے۔یا کم سے کم اپنے آپ کو اسلام کی طرف منسوب کرتے ہیں۔

دوسرے ان لوگوں کے مقابلہ میں اپنے موقف کا اثبات اور مخالف موقف کی تردید جن کو مسلماں ہونے کا دعویٰ نہیں جیسے ملحدین یا دوسرے مذاہب کے ماننے والے لوگ۔

اعتقادات کی تشریح اور مخالفین کی تردید کے سلسلہ میں بہت سے مباحث ہیں جو علم کلام میں زیر بحث آئے ہیں ان میں بعض شروع سے ہی ہیں اور بعض وہ ہیں جو بعد کے زمانہ میں پیدا ہوئے ہیں، اور فکر اسلامی کی حفاظت نیز مخالف افراد کی تردید کی پہلو سے ان کو اس زمانہ کے متکلمین نے کلام کا حصہ بنالیا۔بہر حال بحثیت مجموعی علم کلام میں جو مباحث آئے ہیں ان کو ہم سات نکات میں سمیٹ سکتے ہیں۔

1- اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات

2- ایمان کی حقیقت یعنی یہ بات کہ شہادتین کے اقرار اور اعمال صالحہ کا ایمان میں کیا درجہ ہے۔

3- وحی نبوت

4- قرآن مجید اسی سے یہ مشہور بحث بھی متعلق ہے کہ قرآن مخلوق ہے یا غیر مخلوق ہے۔

5- عالم برزخ جس کے تحت عذاب قبر وغیرہ کی بحث آتی ہے۔

6- عالم آخرت: یعنی جنت و دوزخ، میزان، پل صراط، نامہ اعمال وغیرہ کی حقیقت

7- مخالف اسلام نظریات کا رد۔

غور کیجئے کہ علم کلام میں جو مسائل زیر غور آتے ہیں وہ انہی سات نکات کے دائرہ میں ہیں۔ علم کلام کے مسائل کی طرف اشارہ مختلف فرقوں کے تعارف کے ضمن میں پہلے آچکا ہے۔ لیکن وہ کیا عقائد ہیں جن پر اہل سنت والجماعت کے تمام مکاتب فکر متفق ہیں اور جن کی حقیقت سے ہر مسلمان کو واقف ہونا چاہئے۔ مشہور متکلم علامہ عبدالقاہر بغدادی اسفرائنی تمیمی متوفی 429ء نے اپنے مایہ ناز کتاب ''الفرق بین الفرق'' کے اخیر میں ان کا تذکرہ کیا ہے جس میں قریب قریب تمام اسلامی عقائد کا احاطہ ہے۔ پہلے انہوں نے پندرہ ارکان ذکر کئے ہیں پھر ان کی وضاحت کی ہے۔ شیخ کی تحریر سے استفادہ کرتے ہوئے ان ہی کا خلاصہ پیش کیا جاتا ہے۔

پہلا رکن حقائق اور علوم کا اثبات

دوسرا رکن عالم کا اس کی تمام موجودات یعنی اجسام و اعراض کے ساتھ حادث ہونا۔

تیسرا رکن صانع علام اور اس کی صفات ذاتیہ کی معرفت

چوتھا رکن اللہ تعالیٰ کی صفات ازلیہ کی معرفت

پانچواں رکن اللہ تعالیٰ کے اسماء و اوصاف کی معرفت

چھٹا رکن اللہ تعالیٰ کے عدل اور حکمت کی معرفت

ساتواں رکن نبوت و رسالت کی معرفت

آٹھواں رکن اولیاء کے کرامات اور انبیاء کے معجزات کی معرفت

نواں رکن شریعت کے ان ارکان کا علم جن پر امت کا اجماع و اتفاق ہے۔

دسواں رکن امر و نہی کے احکام اور تکلیف شرعی کی معرفت

گیارہواں رکن بندوں کے فنا ہونے اور عالم آخرت میں ان کے احکام کا ذکر

بارہواں رکن خلافت و امامت کا مسئلہ

تیرہواں رکن ایمان و اسلام کی حقیقت

چودھواں رکن اولیاء اور ائمہ اتقیاء کے مراتب کی معرفت

پندرھواں رکن اعدائے اسلام یعنی اہل کفر واہل ہوئی کا علم

اب آگے ہر رکن کے بارے میں علامہ بغدادی کی تشریحات کا ضروری حصہ یہ ہے۔

رکن اول: (حقائق اشیاء کا ثبوت)

اشیاء کی حقیقتیں ثابت ہیں یا نہیں اور ان کا علم ہمیں کس طرح ہوگا۔ اس سلسلہ میں ایک گروہ جن کو سوفسطانیہ کہا جاتا تھا اس بات کا انکار کرتے تھے کہ کوئی شئی ثابت ہے ہمیں اس کا یقینی طور پر علم نہیں کچھ لوگ کہتے تھے کہ اشیاء کا ثابت ہونا مشکوک ہے ہم کسی شئی کے پائے جانے کا یقین نہیں کر سکتے۔ کچھ لوگوں کی رائے تھی کہ اشیاء کا وجود وعدم ہمارے اعتقاد وگمان کے تابع ہے' اگر ہمارا گمان ہو کہ فلاں شئی موجود ہے تو موجود ہے اور اگر ہمارا گمان اس کے خلاف ہو تو موجود نہیں۔ گویا ان فلاسفہ کے نزدیک نہ اشیاء کا حقیقی طور پر وجود ہے نہ اس کا ہمیں علم۔ اہل سنت والجماعت کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ اشیاء اپنی حقیقت کے ساتھ موجود ہے اور ہمیں ان کا علم بھی حاصل ہو سکتا ہے اور ہوتا ہے۔ اشیاء کے معلوم ہونے کے بنیادی طور پر تین ذرائع ہیں۔

1- حواس خمسہ ظاہرہ یعنی (1) دیکھنے کی صلاحیت (2) سننے کی صلاحیت (3) چکھنے کی صلاحیت (4) سونگھنے کی صلاحیت (5) چھونے کی صلاحیت ان تمام ذرائع کے ذریعہ ہمیں اشیاء کے موجود ہونے کا یقینی اور بدیہی علم حاصل ہوتا ہے۔

2- خبر صادق یعنی سچی خبر بھی ہمیں کسی چیز کے موجود ہونے کا یقینی علم فراہم کرتی ہے جیسے دور دراز شہروں کو ہم نے نہیں دیکھا' اللہ کے پیغمبروں اور مختلف عہد کے نامور بادشاہوں کا ہم نے دیدار نہیں کیا لیکن ہمیں ان شہروں کے ہونے اور کسی زمانہ میں ان شخصیتوں کے پائے جانے کا یقین ہے۔ ایسی یقینی خبر جن کا تعلق محسوس ومشاہد چیز سے ہو اور اس کو اتنے لوگ نقل کرنے والے ہوں کہ عادتاً ان کا جھوٹ پر متفق ہوجانا ممکن نہ ہو' رسول اللہ ﷺ کے یہ معجزہ' شق القمر کا ظہور' مسجد نبوی میں درخت کے ستون کا آپ کے فراق میں رونا' کم کھانے میں آپ کی برکت سے لوگوں کی ضرورت کا پورا ہوجانا' اسی طرح کی خبریں اصول فقہ کی اصطلاح کے اعتبار سے اس میں خبر متواتر اور خبر مشہور دونوں شامل ہیں۔ اسی قبیل سے مسائل خفین کا انکار اور رویت باری وغیرہ کا انکار' ایسے ہی خبروں میں سے یہ بھی ہے کہ کتاب اللہ' سنت رسول اور اجماع امت حجت ہے اس لئے ان کا یا ان میں سے کسی چیز کا انکار درست نہیں۔

رکن دوم: (اللہ کے سوا سب فانی)

اللہ تعالیٰ کی ذات اور ازلی صفات کے سوا تمام چیزیں مخلوق ہیں۔ خواہ وہ جوہر ہو یعنی وہ چیزیں جو اپنی ذات سے قائم ہوتی ہیں یا وہ عرض ہوں یعنی ایسی چیزیں جو اپنی ذات سے قائم نہیں بلکہ کسی جوہر کے سہارے ان کا وجود ہوتا ہے۔ مخلوق ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ ازلی نہیں ہے وہ موجود نہیں تھی اللہ تعالیٰ کے حکم سے وجود میں آئی اور وہ ابدی بھی نہیں یعنی آئندہ وہ سب فنا ہوجائے گی صرف اللہ تعالیٰ کی ذات اور اس کی صفات ازلیہ مخلوق نہیں ہیں بلکہ وہ ہمیشہ سے ہیں اور ہمیشہ رہیں گے۔

تیسرا رکن: (وجود باری)

دنیا میں جتنی اشیاء ہیں جب یہ ازل سے موجود نہیں تھی بلکہ بعد میں وجود میں لائی گئی ہیں تو ضروری ہے کہ کوئی ذات اس کو وجود میں لانے والی اور بنانے والی ہے۔ وہی ذات اللہ تعالیٰ کی ہے جو ہمیشہ سے ہے' نہ اس کی کوئی ابتداء ہے نہ انتہا' نہ اس کی صورت ہے نہ اس کے اعضا' نہ کوئی مکان ہے جو اس کا احاطہ کرے اور نہ کوئی زمان' وہ حرکت وسکون' آفت وغم اور لذت وعمل سے ماوراء ہے۔ مخلوق سے بے نیاز ہے نہ اس کو جلب منفعت کے لئے کسی مخلوق کی ضررت ہے اور نہ دفع مضرت کے لئے' نیز وہ واحد ویکتا ہے' خیر اور شر' روشنی اور تاریکی دونوں کا خالق وہی ہے۔

چوتھا رکن: (صفات باری)

کچھ صافت وہ ہیں جو اللہ تعالیٰ کی ذات میں قائم ہے اور وہ صفات یہ ہیں۔ علم' قدرت' حیات' ارادہ' سمع' بصر' کلام۔ یہ اللہ تعالیٰ کی ازلی اور ابدی صفات ہیں اللہ تعالیٰ کی قدرت اور علم میں تعداد نہیں وحدت ہے۔ ایک ہی علم سے اس کی ساری معلومات متعلق ہیں۔ نہ اس کو احساس کی ضرورت ہے نہ دلیل کی' اور ایک ہی قدرت سے اللہ تعالیٰ تمام مقدورات پر اس کی قدرت وطاقت قائم ہے' اس میں اللہ تعالیٰ کے بندوں کی مقدورات بھی شامل ہیں۔ اس کی سماعت اور بصارت تمام سنی جانے والی اور دیکھی جانے والی چیزوں کو حاوی ہے' ایسا نہیں ہے کہ وہ کسی چیز کو نہیں دیکھتا ہے اور دیکھنے لگا' اور نہیں سنتا تھا اور سننے لگا بلکہ وہ ازل سے سن رہا ہے اور دیکھ رہا ہے۔

آخرت میں اہل ایمان اللہ تعالیٰ کا دیدار کرسکیں گے' اللہ تعالیٰ کا ارادہ ہی اس کی مشیت ہے۔ اللہ جس چیز کا ارادہ فرماتے ہیں وہ فوراً وجود میں آجاتی ہے۔

اللہ تعالیٰ کو حیات حاصل ہے لیکن اللہ تعالیٰ کی حیات نہ روح کی محتاج ہے نہ غذا کی' اللہ تعالیٰ کی ذات اس سے منزہ ہے۔

اللہ تعالیٰ کا کلام اس کی ازلی صفت ہے' وہ نہ مخلوق ہے نہ اس کو عدم سے وجود میں لایا گیا ہے اور نہ وہ فانی وحادث ہے' اللہ تعالیٰ کا کلام فنا نہیں ہوسکتا' کیونکہ اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات فنا کا محل نہیں ہے۔

پانچواں رکن: (اسماء الٰہی)

اللہ تعالیٰ کے اسماء توقیفی ہیں' اللہ تعالیٰ کو انہی ناموں سے موسوم کیا جاسکتا ہے جن سے قرآن میں حدیث میں یا جن پر امت کا اجماع ہے۔ محض قیاس سے اللہ تعالیٰ کا کوئی نام مقرر نہیں کیا جاسکتا ہے۔

ویسے اللہ تعالیٰ کے اسماء حسنیٰ تین طرح کے ہیں۔

ایک وہ ہیں جو اللہ تعالیٰ کی ذات پر دلالت کرتے ہیں جیسے واحد' الاول' الآخر' الجمیل وغیرہ۔

دوسرے وہ ہیں جو صفات عملیہ کو بیان کرتے ہیں اور اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہیں جیسے حیّ' قادر' عالم' بصیر' سمیع' مرید وغیرہ

تیسرے وہ نام ہیں جو اللہ تعالیٰ کے افعال سے مشتق ہیں ان افعال کے صدور کے وقت اللہ تعالیٰ کی ذات اس سے موصوف ہوتی

ہے جیسے خالق، رازق، عابد وغیرہ۔

چھٹا رکن: (عدل وحکمت)

جس کا تعلق اللہ تعالیٰ کے عدل وحکمت سے ہے کہ اللہ تعالیٰ ہی تمام اجسام واعراض کے خالق ہیں۔ شر کے لئے بھی اور خیر کے لئے بھی۔ بندوں کے افعال کے خالق بھی اللہ تعالیٰ ہی ہیں۔ اللہ کے سواء کوئی خالق نہیں بندہ اپنے افعال کا بھی خالق نہیں' البتہ انسان اللہ تعالیٰ کے مشیت سے افعال کا کسب کرسکتا ہے۔ حرکت' سکون' ارادہ اور علم' فکر یہ سب ایسے اعراض ہیں کہ خالق تو ان کے اللہ تعالیٰ ہی ہیں لیکن بندے اللہ تعالیٰ کی مشیت سے اس کا کسب کرتے ہیں۔

ہدایت دو پہلوؤں سے اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے' ایک حق کو ظاہر کرنا' اس کی طرف دعوت دینا' اس پر دلیلیں قائم کرنا' اس اعتبار سے ہدایت کی نسبت انبیاء ورسل اور داعیان کی طرف کی جاسکتی ہے' کیونکہ یہ انسانوں کی اللہ تعالیٰ کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔ وانک لتھدی الی صراط مستقیم (شوریٰ:۵۲) میں اسی ہدایت کا ذکر ہے۔

دوسرا پہلو یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ انسان کے قلب میں ہدایت کو پیدا فرمادیتے ہیں اس پر اللہ کے سواء کوئی اور قادر نہیں جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا۔ واللہ یدعوا الی دار السلام ویھدی من یشاء الی صراط مستقیم

اسی طرح گمراہ کرنے کے معنی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ گمراہوں کے دلوں میں گمراہی کو پیدا کردیں' جیسا کہ ارشاد ہے۔

ومن یرد ان یضلہ یجعل صدرہ ضیقا

پھر اللہ تعالیٰ نے جس کو ہدایت فرمائی وہ اس پر اللہ تعالیٰ کا فضل ہے اور جس کو اللہ تعالیٰ نے ہدایت سے محروم رکھا وہ اللہ تعالیٰ کا عدل ہے۔

انسان کو جس وقت موت آئے وہی اللہ تعالیٰ کی طرف سے اس کی موت کا مقررہ وقت ہے۔ اس لئے کسی شخص کی طبعی موت ہو یا وہ کسی حادثہ میں مرجائے وہی اس کا موت کا وقت ہے' اگرچہ اللہ تعالیٰ عمر کو بڑھانے اور گھٹانے پر قادر ہے لیکن جس وقت آدمی کی موت ہوئی یقین ہونا چاہئے کہ وہی اس کی عمر مقررہ تھی۔

ہر انسان کا رزق وہی ہے جس کو وہ کھاتا اور پیتا ہے۔ اللہ نے اس کو یہ رزق عطا کی ہے خواہ حلال ہو یا حرام' کوئی انسان دوسرے کی رزق نہیں کھا سکتا۔

اللہ تعالیٰ جو بھی فعل کرے وہ حکمت پر مبنی ہے' بندوں کو جن چیزوں کا مکلف کیا گیا ہے اگر اللہ اس سے زیادہ کا مکلف کردیتے یا کم کا کردیتے یا کسی مخلوق کو پیدا نہیں فرماتے یا جمادات کو پیدا کرتے جانداروں کو پیدا نہیں کرتے تب بھی اللہ تعالیٰ کا یہ فعل حکمت ہی ہوتا کیونکہ حکیم ہونا اللہ تعالیٰ کی صفت ہے اور اللہ کا کوئی فعل حکمت کے خلاف نہیں ہوسکتا۔

ساتواں رکن (نبوت ورسالت)

نبوت ورسالت ہے۔ اللہ تعالیٰ کی مخلوق میں سے پیغمبر پھر نبی ورسول وہ ہستی ہے جس پر اللہ کی طرف سے وحی نازل ہوتی ہے چاہے

اس کو نئی شریعت ملی ہو یا نہیں' اور رسول وہ ہے جس کو نئی شریعت عطا کی گئی ہو' انبیاء بہت سے گذرے ہیں لیکن رسول کم ہوئے ہیں۔ بعضوں نے ان کی تعداد تین سو تیرہ بتائی ہے۔ پہلے نبی رسول حضرت آدم ہیں اور آخری نبی رسول محمد ﷺ ہیں۔ حضرت موسیٰ اپنے زمانہ کے نبی تھے اور حضرت عیسیٰ اپنے زمانے کے۔

حضرت عیسیٰ قتل نہیں کئے گئے بلکہ اللہ تعالیٰ نے ان کو آسمان پر اٹھالیا ہے' وہ دجال کے نکلنے کے بعد زمین پر اتریں گے۔ یہ دجال کو مار ڈالیں گے۔ خنزیر کو قتل کریں گے۔ شرابوں کو بہادیں گے۔ کعبۃ اللہ کی طرف رخ کر کے نماز ادا فرمائیں گے۔ شریعت محمدی کی تائید کریں گے۔ قرآن کے احکام کو زندہ کریں گے اور قرآن کی ممنوعات کو ختم کریں گے۔

نبوت کے جتنے جھوٹے مدعیان ہیں وہ سب کے سب کافر ہیں' خواہ یہ اسلام سے پہلے کے ہوں جیسے زرتشت اور مزدق ویمانی وغیرہ یا اسلام کے بعد کے جیسے مسلیمہ اور اسود عنسی وغیرہ۔

اسی طرح اگر کوئی شخص نبی کے خدا ہونے کا دعویٰ کرے یا امام کے اندر خدائی یا نبوت کے پائے جانے کا مدعی ہو تو وہ کافر ہے۔

انبیاء کو اولیاء پر فضیلت حاصل ہے' بلکہ انبیاء فرشتوں پر بھی افضل ہے' اور پیغمبر گناہوں سے معصوم ہیں۔

آٹھواں رکن: (معجزات وکرامات)

معجزہ وہ چیز ہے جو خلاف عادت کام ایسے شخص کے ہاتھوں ظاہر ہو جو نبوت کا مدعی ہو اس نے اپنے قوم کو اس کا چیلنج کیا ہو اور قوم اس معجزہ کا مثل لانے سے عاجز ہو گیا ہو۔

نبی کے لئے کم سے کم ایک معجزہ کا صدور ضروری ہے۔ جو اس کی صداقت پر دلالت کرتی ہو اگر ایک معجزہ ظاہر ہو جائے تو قوم کے لئے اس کی اطاعت واجب ہو جاتی ہے۔ اگر مزید معجزہ کا مطالبہ کرے تو معاملہ اللہ کے حوالہ ہے اگر چاہیں تو اللہ تعالیٰ اس مطالبہ کو پورا فرمادیں اور اگر چاہیں تو اس کو ایمان نہ لانے پر سزا دیں۔

اولیاء سے کرامات کا ظہور ہو سکتا ہے جیسے انبیاء کے لئے معجزہ صدق دعویٰ کی دلیل ہے اسی طرح اولیاء کے لئے کرامات صدق احوال کی دلیل ہے البتہ صاحب کرامت کے لئے کرامت کا اظہار اور اس کا چیلنج کرنا جائز نہیں جب کہ صاحب معجزہ دوسروں کو چیلنج دے سکتا ہے۔ کیونکہ صاحب معجزہ کے حسن انجام کا اطمینان ہے۔ صاحب کرامت کے لئے اس کا اطمینان نہیں ہے۔

رسول اللہ ﷺ کے ہاتھوں کئی معجزات ظاہر ہوئے ہیں جیسے چاند کا دو ٹکڑے ہو جانا' کنکریوں کا آپ کے ہاتھ میں تسبیح پڑھنا' انگلیوں سے پانی کا چشمہ جاری ہونا' کم کھانے کے ذریعہ بہت ساری مخلوق کو آسودہ کر دینا وغیرہ۔

آپ ﷺ کی معجزات میں سے ایک قرآن مجید اپنے الفاظ و بیان کے اعتبار سے معجزہ ہے۔

نواں رکن: (ارکان اسلام)

ارکان اسلام پانچ ہیں۔

کلمہ شہادت نماز زکوۃ روزہ حج بیت اللہ

جو شخص ان ارکان خمسہ میں سے کسی کو ساقط کردے یا ایسا تاویل کرے جو اس کے ساقط ہونے کو مستلزم ہے تو وہ کافر ہے۔ فرض نمازیں پانچ ہیں ان میں سے بعض نمازوں کو فرض نہ ماننا کفر ہے۔ نماز جمعہ قائم کرنا واجب ہے۔

سونا' چاندی' اونٹ' بیل' بکری میں زکوۃ واجب ہے۔ اسی طرح کھیتی سے حاصل ہونے والی وہ پیداوار جس کا ذخیرہ کرسکتے ہیں' نیز کھجور و انگور کا پھل ان سے بھی زکوۃ واجب ہے۔ جو شخص کہتا ہے کہ ان چیزوں میں زکوۃ نہیں ہے وہ کفر کا مرتکب ہے۔ البتہ جو زکوۃ کو واجب مانتا ہے لیکن فقہاء کے اختلاف کے دائرہ میں رہتے ہوئے نصاب زکوۃ کے سلسلہ میں اختلاف ہو تو یہ کفر نہیں ہے۔

رمضان المبارک کا روزہ رکھنا فرض ہے اور بلا عذر روزہ نہ رکھنا حرام ہے۔ رمضان کا مہینہ رمضان کے چاند دیکھنے یا شعبان کے تیس دنوں کے پورا ہونے سے شروع ہوتا ہے۔ رمضان کے چاند دیکھنے سے پہلے روزہ رکھنا یا عیدالفطر سے پہلے ہی روزہ افطار کرلینا گمراہی ہے۔

زندگی میں ایک دفعہ صاحب استطاعت کے لئے حج واجب ہے اور اس کو واجب نہ قرار دینا کفر ہے۔

نماز کے درست ہونے کے کئے طہارت' ستر عورت' وقت کا داخل ہونا اور قبلہ استقبال شرط ہے' جو شخص ان شرائط کو یا ان میں سے کسی کو قدرت کے باوجود نہ کرے وہ کافر ہے۔

اعدائے اسلام سے جہاد واجب ہے بشرطیکہ جہاد کی شرائط پائی جائیں۔ تجارت جائز ہے اور سود حرام ہے۔

عصمت دو ہی صورتوں میں حلال ہوسکتی ہے۔ نکاح صحیح کے ذریعہ یا ملکیت کے ذریعہ۔ حد زنا' حد سرقہ' حد خمر' اور حد قذف یہ سب حدود واجب ہیں اور ان کے وجوب وثبوت کا انکار کفر ہے۔

احکام شریعت کے اصول تین ہیں۔ کتاب اللہ' سنت رسول اور سلف صالحین کا اجماع اور جو شخص صحابہ کے اجماع کو حجت نہ مانتا ہو وہ کافر ہے۔

دسواں رکن: (امر ونہی)

مکلّف کے افعال پانچ قسم کے ہیں۔ واجب' محذور' مسنون' مکروہ' مباح۔

واجب وہ ہے جس کو لازمی طور پر کرنے کا اللہ تعالیٰ نے حکم دیا ہے اور اس پر عمل نہ کرنے والا مستحق عذاب ہے۔

محذور وہ ہے جس کے کرنے والے کو عذاب دیا جاتا ہے اور جس کے تارک کو ثواب دیا جاتا ہے۔

مکروہ۔ جس کا تارک مستحق اجر ہو اور کرنے والا مستحق عذاب ہو۔

مباح نہ اس کے کرنے میں کوئی ثواب یا عذاب ہو اور نہ اس کے نہ کرنے میں

پھر ان سب کا تعلق مکلفین کے افعال سے ہے' چوپائے' مجنون اور بچوں کے افعال پر احکام متعلق نہیں ہوں گے۔

مکلف پر جو بھی احکام واجب ہوتے ہیں خواہ ان کا تعلق علم ومعرفت سے ہو یا قول سے یا فعل سے یہ سب اللہ تعالیٰ کے حکم سے ہوتا ہے۔ اور جن چیزوں کا کرنا حرام کیا گیا ہے ان کی ممانعت اللہ تعالیٰ کے منع کرنے کی وجہ سے ہے اگر اللہ تعالیٰ کی طرف سے امر ونہی اپنے بندوں پر نہیں ہوتا تو نہ کوئی چیز ان پر واجب ہوتی اور نہ کوئی چیز حرام۔

گیارہواں رکن: (آخرت)

اللہ تعالیٰ اس بات پر قادر ہے کہ تمام عالم سالام کو ایک ساتھ فنا کردے اور اس بات پر بھی قادر ہے کہ بعض کو فنا کردے اور بعض کو باقی رکھے۔

اللہ تعالیٰ آخرت میں دوبارہ انسانوں کو پیدا کریں گے اور ان حیوانات کو بھی پیدا فرمائیں گے جو دنیا میں مرگئے تھے' اللہ تعالیٰ جنت ودوزخ کو پیدا کرچکے ہیں' جنت کی نعمتیں اہل جنت کے لئے ہمیشہ ہمیشہ رہیں گی' اور دوزخ کا عذاب بھی مشرکین ومنافق کے لئے ہمیشہ ہمیشہ رہیں گی جو لوگ مسلمان ہیں اگر اپنے گناہوں کی وجہ سے دوزخ میں داخل کئے گئے تب بھی وہ ہمیشہ دوزخ میں نہیں رہیں گے۔

قبر میں سوال وجواب ہوگا وار مستحقین عذاب کو قبر میں بھی عذاب دیا جائے گا۔

یہ حق ہے کہ میدان حشر میں حوض کوثر ہوگا' پل صراط ہوگا جس سے لوگ گذریں گے' میزان ہوگی' جس پر لوگوں کے اعمال تولے جائیں گے۔

رسول اللہ ﷺ کو اور صلحاء امت کو شفاعت کا حق دیا جائے گا یہ شفاعت گنہ گار مسلمانوں کے لئے یہاں تک کہ اس شخص کے لئے بھی ہوگی جس کے دل میں ایمان کا ایک ذرہ ہو۔

بارہواں رکن: (خلافت وامامت)

امام المسلمین قائم کرنا امت کا فریضہ ہے' یہ امام ان کے لئے قاضیوں اور ذمہ داروں کو مقرر کرے گا۔ سرحدوں کی حفاظت کرے گا' فوج کے لئے جہاد کا انتظام کرے گا' جو مال جنگ میں حاصل ہوا ن کو ان کے درمیان تقسیم کرے گا اور مظلوم کو ظالم کے مقابلہ میں انصاف فراہم کرے گا۔ امام کا تقرر امت کے انتخاب سے ہوگا' اور لوگ اجتہاد کے ذریعہ کسی کے حق میں رائے دیں گے نہ کہ نص شرعی کی بنیاد پر' کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے بعد کسی کے حق میں صراحت نہیں کی۔

امام کے لئے شرط ہے کہ وہ نسلاً قریشی ہوں یعنی نضر بن کنانہ کے خاندان سے ہو' کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا الائمة من القریش

نوٹ: یہ قریشی ہونے کی شرط بہت سے فقہاء کے نزدیک ہے' لیکن متاخرین کی رائے یہ ہے کہ امام المسلمین ہونے کے لئے قریشی ہونا شرط نہیں ہے بلکہ بہتر ہے۔ اسی بنیاد پر جب خلافت عباسیہ سے ترکوں کے ہاتھ میں گئی تو ظاہر ہے کہ عجمی نژاد تھے تو علماء اسلام نے ان کی خلافت کو بھی تسلیم کرلیا' اسی طرح ہندوستان اور مختلف ملکوں میں عجمی سلاطین کو اور ان علاقوں میں ان حکمرانوں کی امامت تسلیم کی گئی ہے' اسی لئے ان کے نزدیک رسول اللہ ﷺ کا ارشاد الائمة من القریش بطور حکم کے نہیں ہے بلکہ خبر کے ہے یعنی آپ نے خبر دی کہ عربوں کا جو مزاج ہے

وہ قریش کے سواء کسی اور کے امامت پر راضی نہیں ہوں گے۔ اور انہی میں سے مسلمانوں کا امام ہوں گے۔

امام کے لئے شرط ہے کہ وہ صاحب علم ہو اس کو اتنا علم ہونا چاہئے کہ وہ احکام شرعیہ میں اجتہاد کر سکے، وہ عادل ہو اور عدالت اس درجہ کی ہو کہ قاضی کا اس کی گواہی کی بنیاد پر فیصلہ کرنا درست ہو، البتہ اس کا تمام گناہوں سے محفوظ رہنا درست نہیں ہے۔ وہ امور سیاست سے واقف ہو۔

نوٹ: اخلاقی اور دینی حالات میں زوال وانحطاط کی وجہ سے بعد کے فقہاء نے اس معیار کے علم وعدالت کی شرط کو ختم کر دیا ہے۔ کیونکہ ایسے امام المسلمین کا ملنا دشوار تھا جو اجتہاد کے درجہ کو پہونچے ہوئے ہوں، اور جو گناہ کبیرہ سے مکمل طور پر محفوظ ہو اس لئے متاخرین نے یہ نقطۂ نظر اختیار کیا ہے کہ اگرچہ ان اوصاف کے حامل شخص کو امیر بنانا بہتر ہے، لیکن یہ لازمی شرط نہیں ہے۔

امامت ایسے لوگوں کی جائز ہے جو خود بھی سمجھدار اور بہتر کردار کے حامل ہوں ایک وقت میں پورے روئے ارض پر آباد مسلمانوں کا ایک ہی امیر ہونا چاہئے البتہ اگر دو ملکوں کے درمیان سمندر حائل ہو یا کوئی ایسا دشمن ہو جس کا مقابلہ نہیں کیا جا سکتا تو مختلف علاقوں کے الگ الگ امام المسلمین ہو سکتے ہیں۔

نوٹ: علامہ بغدادی کی ہی رائے اسلام کا اصل مزاج ہے لیکن بعد کے ادوار میں چونکہ مسلمانوں کی مختلف چھوٹی چھوٹی مملکت قائم ہوگئی ان حالات میں اگر کوشش کی جاتی کہ ان سب کو ایک ہی امام المسلمین کے تحت لے آیا جائے تو اس سے مسلمانوں میں خونریزی پیدا ہوتی اس لئے اس بات کو قبول کرنے کہ کئی مسلم ممالک ہو سکتے ہیں اور ان کے الگ الگ سربراہ مقرر کئے جا سکتے ہیں۔

رسول اللہ ﷺ کے بعد حضرت ابوبکرؓ مسلمانوں کے امامت کے مستحق تھے۔ نیز حضرت ابوبکر کو عمر وعثمان وعلی پر فضیلت حاصل ہے۔ حضرت عثمان وعلی کے درمیان فضیلت کے سلسلہ میں اختلاف ہے۔ تاہم حضرت عثمانؓ کی خلافت برحق ہے اور جو لوگ ان کو کافر قرار دیتے ہیں اہل سنت والجماعت اس سے بری ہیں۔ حضرت علی کی خلافت بھی برحق ہے اور وہ بھی اپنے وقت کے امام تھے، نیز بنوامیہ یا خوارج سے جو جنگ ہوئی اس میں حضرت علی کا شرکت درست تھا۔

حضرت طلحہ اور حضرت زبیر نے حضرت علی کے ساتھ جنگ سے رجوع کرلیا تھا۔ لیکن جب حضرت زبیر واپس ہو رہے تھے تو عمرو ابن جرموز نے ان کو قتل کر دیا اور جب حضرت طلحہ نے جنگ سے واپس ہونے کا ارادہ کیا تو مروان بن حکم نے ان کو اپنے تیر کا نشانہ بنالیا۔

ام المومنین حضرت عائشہؓ کا مقصد دونوں فرقوں کے درمیان صلح کرانا تھا نہ کہ جنگ، لیکن لوگوں نے ان کی اجازت کے بغیر حضرت علی سے جنگ شروع کر دی، جنگ صفین میں حضرت علی حق پر تھے اور ان کے مخالفین سے اجتہادی غلطی ہوئی تھی، اور اجتہادی غلطی کی وجہ سے کسی کو کافر قرار نہیں دیا جا سکتا، اسی طرح حضرت علی حکم بنانے میں صائب تھے۔ البتہ حکمین نے حضرت علی کی امارت سے دستبرداری کا فیصلہ کرنے میں غلطی کی۔

خوارج جن سے نہروان میں حضرت علی کی جنگ ہوئی وہ دین سے نکلے ہوئے لوگ تھے، کیونکہ انہوں نے حضرت علی، حضرت عثمان، حضرت عائشہ، حضرت عبداللہ بن عباس، حضرت طلحہ، حضرت زبیر اور واقعۂ تحکیم کے بعد سے حضرت علی کے تمام متبعین، نیز اہم گناہ کے مرتکب مسلمان اور اخیار صحابہ کی تکفیر کی ہے۔

تیرھواں رکن: (ایمان واسلام)

ایمان قلب کی معرفت اور تصدیق کا نام ہے' اہل سنت والجماعت کے درمیان اس میں اختلاف ہے کہ زبان کے اقرار اور اعضاء وجوارح کے اعمال پر ایمان کے نام کا اطلاق ہوگا یا نہیں' لیکن ان پر سبھوں کا اتفاق ہے کہ وہ تمام باتیں جو فرض کی گئی ہیں ان کو بجالانا ضروری ہے اور جو نوافل ہیں وہ استحباب کے درجہ میں ہے۔

کفر کے سوا کسی گناہ کے ارتکاب کی وجہ سے مسلمان ایمان سے باہر نہیں نکل جاتا ہے۔

کسی مسلمان کے لئے کسی مسلمان کا قتل تین ہی صورتوں میں جائز ہے یا تو وہ مرتد ہوگیا ہو' یا اس نے شادی شدہ ہونے کے باوجود زنا کا ارتکاب کیا ہو یا اس نے کسی شخص کا قتل کیا ہو۔

نوٹ: البتہ ارتداد یا زنا کی وجہ سے قتل کا حکم اسلامی حکومت میں ہوگا جہاں شریعت کے تمام قوانین نافذ ہو' اور قتل کے جائز ہونے کی تین صورتیں ہیں' قتل کرنا اسی وقت جائز ہوگا جب کہ قاضی نے فیصلہ کیا ہو' عوام اپنے طور پر ان سزاؤں کو نافذ نہیں کرسکتا۔

چودھواں رکن (اولیاء وائمہ)

فرشتے گناہوں سے معصوم ہیں اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا کہ **لا یعصون اللہ ما أمرھم و یفعلون ما یؤمرون** (تحریم:٦)

جمہور کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ تمام انبیاء کو تمام ملائکہ پر فضیلت حاصل ہے اور انبیاء کو مختلف امتوں کے تمام اولیاء پر فضیلت حاصل ہے۔

اہل سنت والجماعت کے درمیان اس میں اختلاف ہے کہ افضل کی موجودگی میں مفضول امام المسلمین ہوسکتا ہے یا نہیں' امام ابومزنی اشعری کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ علامہ قلانسی نے جائز قرار دیا ہے۔

بعد کو چل کر اہل سنت والجماعت کا اس بات پر اتفاق ہوگیا کہ افضل کی موجودگی میں بھی مفضول امام بن سکتا ہے اور اسی بنیاد پر خلافت راشدہ کے بعد امراء وسلاطین کے امامت کو تسلیم کیا گیا ہے' ورنہ بڑے بڑے علماء واتقیاء کے زمانہ میں ایسے امراء گذرے ہیں جن کا ظلم ومعصیت پر مرتکب ہونا عام بات تھی۔

رسول اللہ ﷺ کے صحابہ میں سے عشرۂ مبشرہ کے ساتھ محبت واحترام کا تعلق ہونا چاہئے تھا' بشارت نبوی کی بناء پر یہ یقیناً جنتی ہیں اور وہ یہ ہیں۔ خلفاء اربعہ' حضرت طلحہ' حضرت زبیر' حضرت سعد بن ابی وقاص' حضرت سعید بن زید بن عمرو بن نفیل' حضرت عبدالرحمٰن بن عوف' حضرت ابوعبیدہ بن الجراح۔

اسی طرح غزوۂ بدر میں جو لوگ رسول اللہ ﷺ کے ساتھ شریک ہوئے ان کے ساتھ بھی موالات ہونی چاہئے۔ اور اہل سنت والجماعت کو یقین ہے کہ وہ سب اہل جنت میں سے ہیں' یہی حکم ان لوگوں کا ہے جو آپ کے ساتھ غزوۂ احد میں شریک ہوئے سوائے قزمان

نامی شخص کے جس نے خودکشی کر لی تھی۔ اور جس کے بارے میں گمان کیا جاتا ہے وہ وہ منافق ہے (اس کے جنتی ہونے کا یقین نہیں کیا جا سکتا ہے) اسی طرح جو لوگ حدیبیہ میں بیعت رضوان میں شریک ہوئے وہ بھی جنتی ہے۔

صحیح حدیث سے یہ بات ثابت ہے کہ اس امت کے ستر ہزار افراد بغیر حساب و کتاب کے جنت میں داخل کئے جائیں گے اور ان میں سے ہر ایک مزید ستر ہزار افراد کے لئے شفاعت کر سکیں گے۔ اور ان میں عکاشہ بن محض بھی شامل ہے۔

اہل سنت والجماعت کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ ہر وہ شخص جس کا انتقال دین اسلام پر ہوا ہو اور وہ کسی ایسی چیز میں مبتلا نہ ہوا ہو جو اہل اہوئی کی گمراہیوں سے ہو تو اس سے محبت رکھنی چاہیئے۔

پندرھواں رکن: دشمنان اسلام سے متعلق احکام

دین اسلام کے مخالفین ومعاندین کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ جو اسلامی ریاست کے وجود میں آنے سے پہلے تھے' دوسرے وہ اسلامی ریاست کے وجود میں آنے کے بعد ظاہر ہوئے اور انہوں نے بظاہر اسلام کا لبادہ اوڑھ لیا' اور مسلمانوں سے قریب ہو کر گمراہیاں پھیلانے کی کوشش کی' اسلام سے پہلے جو کفار تھے وہ مختلف قسم کے تھے' مورتیوں کی پوجا کرنے والے' تصویروں کی عبادت کرنے والے' جن کے بارے میں ان کا گمان تھا کہ اس میں اللہ تعالیٰ کی روح حلول کر گئی ہے۔ چاند' سورج اور ستاروں کے پرستار' فرشتوں کے پجاری' شیطان' بچھڑے اور آگ کی عبادت کرنے والے۔ ان سب کا حکم یہ ہے کہ ان کا ذبیحہ حلال نہیں ہے اور مسلمانوں کے لئے ان کی عورتوں سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے۔ یہی حکم ان فلاسفہ کا بھی ہے جو دنیا کو ازلی اور ابدی مانتے تھے' خدا کے قائل نہیں تھے' زمین' پانی' آگ اور ہوا کو دائمی اور ابدی تسلیم کرتے تھے' آسمان اور ستارے کے بارے میں ان کا خیال تھا کہ یہ یوں ہی ازلی اور قدیم ہے اور یہ کون وفساد کو قبول نہیں کرتے ہیں۔

البتہ اہل کتاب یعنی یہود ونصاریٰ کی عورتوں سے نکاح کرنا جائز ہے اور ان کا ذبیحہ حلال ہے۔

جو لوگ اسلامی شوکت وسلطنت کے قائم ہونے کے بعد ظاہر ہوئے انہوں نے اپنے آپ کو مسلمان ظاہر کیا لیکن ان کی نظریات بالکل کافرانہ تھے۔ جیسے وہ لوگ جو تناسخ کے قائل تھے جن کا گمان تھا کہ ایک عجمی نبی کے ذریعہ شریعت محمدی منسوخ ہو جائے گی یا جو لوگ پوتیوں اور نواسیوں سے نکاح کو جائز قرار دیتے ہیں یا دئے تھے ان سے نہ نکاح جائز ہے اور نہ ان کا ذبیحہ حلال ہے۔

علامہ عبدالقاہر بغدادی نے اہل سنت والجماعت کے ان پندرہ اصولوں کے ذکر کے بعد دو مختصر فصلیں قائم کی ہیں' اور ان میں بعض ایسے امور کا ذکر کیا ہے جن کا اضافہ مناسب محسوس ہوتا ہے۔

اہل سنت والجماعت کا اس بات پر اجماع ہے کہ صحابہ میں سے تمام مہاجرین وانصار مسلمان ہیں' جو لوگ آپ ﷺ کی وفات کے بعد مرتد ہو گئے یا فتح مکہ سے پہلے مرتد ہو گئے ان کا شمار مہاجرین وانصار میں نہیں ہے' مہاجرین وہی ہیں جنہوں نے فتح مکہ سے پہلے مدینہ ہجرت فرمائی۔ تمام ازواج مطہرات سے موالات ومحبت ہونی چاہیئے جو شخص ان میں سے کسی کو بھی کافر قرار دے وہ دائرہ ایمان سے باہر چلا جاتا ہے۔

حضرت حسن وحسین اوران کے خاندان سے موالات ومحبت ضروری ہے۔جن میں حسن بن حسن، عبداللہ بن حسن، علی بن حسین، زین العابدعین، محمد بن علی بن حسین معروف بہ امام باقر، جعفر بن محمد معروف بہ صادق، موسیٰ بن جعفر، علی بن موسیٰ الرضا، حضرت علی کے صلبی اولاد، عباس بن علی، عمر بن علی، محمد بن حنیفہ یہ سب شامل ہیں۔

اہل سنت کی ایک اہم خصوصیت باہمی تکفیر سے گریز کرنا ہے، چنانچہ علامہ بیضاوی فرماتے ہیں۔

اهل السنة لا يكفر بعضهم بعيضا، وليس بينهم خلاف يوجب التبرى والتكفير فهم اذن اهل الجنة القائمون بالحق، والله تعالىٰ يحفظ الحق وأهله فلا يقعون فى تنابذ وتناقض وليس فريق من فرق المخالفين الا وفيهم تكفير بعضهم لبعض، وتبرى بعضهم من بعض

اہل سنت ایک دوسرے کی تکفیر نہیں کرتا، نہ ان کے درمیان کوئی ایسا اختلاف ہے جو تکفیر اور ایک دوسرے سے براءت کا موجب ہے۔اس لئے یہ جماعت حق پر قائم ہے اور اللہ تعالیٰ حق اور اہل حق کی حفاظت کرتے ہیں وہ باہم ٹکراؤ اور تناقض کا شکار نہیں ہوئے اور دوسرے جتنے بھی مخالف فرقے ہیں وہ باہم ایک دوسرے کی تکفیر کرتے ہیں اور ایک دوسرے سے براءت کا اظہار۔

اہل سنت والجماعت کے تقریباً تمام ہی عقائد شیخ عبدالقاہر اسفرائنی بغدادی کی وضاحت میں آ گئی تھی ان میں بنیادی طور پر دو باتیں اہمیت کے حامل ہیں اول یہ کہ جتنے عقائد ہیں ان کو شامل کرنے کا سبب یہ ہے کہ بعض فرق یا ادیان ان کے منکر ہیں مثلاً یہ بات کہی گئی کہ پل صراط، حوض، میزان حق ہے تو یہ اس لئے کہ معتزلہ اس کا انکار کرتے ہیں، یا جیسے یہ بات کہی گئی ہے کہ انسان کے افعال کا خالق اللہ تعالیٰ ہے تو اس میں ان لوگوں کا رد ہے جن کا خیال ہے کہ انسان خود اپنے افعال کا خالق ہے۔

دوسری بات یہ کہ اہل سنت والجماعت کے جن نظریات کا ذکر کیا گیا ہے ان میں سے بہت سے مسائل وہ ہیں جن کا تعلق عقیدہ وایمان سے نہیں بلکہ عمل سے ہے۔علم کلام میں ان کا اضافہ اس لئے ہوا کہ کوئی فرقہ پیدا ہوا اور اس نے دین کے کسی حکم ثابت کا انکار کردیا تو اب اس کی تردید بھی علم کلام کا حصہ بن گیا۔لہذا علم کلام فقہ کی طرح ایک ایسا علم ہے جس میں اپنے زمانہ کے افکار واحوال کے اعتبار سے بعض امور کا اضافہ ہوسکتا ہے اور ہوتا رہا ہے۔اگر امام ابوحنیفہؒ کے الفقہ الاکبر سے متاخرین کی علمی کتابوں کا موازنہ کیا جائے تو ایسے مسائل بہت ساری مل جائے گی جو امام صاحب کی کتاب میں نہیں تھی، جس کو علم کلام کی پہلی مکمل کتاب کہا جاسکتا ہے۔

6.4 جدید علم کلام اور اضافہ وترمیم کی ضرورت

موجودہ دور میں جو علم کلام مرتب ہوا اس میں موجودہ عہد کے لحاظ سے مسائل اور طرز استدلال میں ترمیم واضافہ کی ضرورت پڑے گی۔

موجودہ دور میں ان مسائل کو علم کلام میں شامل ہونا چاہئے۔قادیانیت، بابیت اباضیت، مہدویت۔

وہ عائلی مسائل جن کے بارے میں اسلام پر اعتراض کیا جاتا ہے جیسے تعدد ازدواج، طلاق، مرد وعورت کے درمیان حق میراث میں فرق، یتیم پوتے کی میراث، خواتین کے حقوق واختیارات وغیرہ۔

اسلام کے تعزیری قوانین:

حد زنا، حد خمر، حد سرقہ اور حد قذف وغیرہ۔

مسلم اور غیر مسلم تعلقات سے مسائل، جیسے سزائے ارتداد، جہاد، ترک موالات، انما المشر کون نجس وغیرہ۔

معاشی مسائل جیسے اشتراکیت، سود

دوسرے طرز استدلال میں فرق کرنے کی ضرورت ہے۔ متکلمین نے اس زمانہ میں اپنے افکار کو قلمبند کیا جب منطق وفلسفہ لوگوں کے دل ودماغ پر چھایا ہوا تھا لیکن موجودہ دور میں مشاہداتی اور تجرباتی سائنس سے نظریات کو ثابت کرنے اور انہی بنیادوں پر کسی نظریہ کو قبول کرنے کا مزاج پیدا ہوا ہے۔ اور یہ قرآن مجید کے اسلوب استدلال سے پوری طرح ہم آہنگ ہے۔ کیونکہ قرآن مجید میں وجود باری، توحید، وحی ونبوت، رسالت محمدی ﷺ، قرآن کی حقانیت، ثبوت آخرت، رد شرک، تردید دہریت، وغیرہ پر جو بھی استدلال کیا گیا ہے وہ کائناتی حقائق کے ذریعہ نہ کہ فلسفیانہ مفروضات اور منطقی موشگافیوں کے ذریعہ۔ اس لئے موجودہ دور کے لحاظ سے علم کلام میں وسعت دینے کی ضرورت ہے۔ اور طرز استدلال میں تبدیلی کی بھی، موجودہ دور میں اہل علم نے اس طرز پر کام شروع کیا ہے۔ جیسے قرآن میں موجود سائنسی حقائق کے بارے میں ایک مستقل موضوع الاعجاز العلمی کے نام سے وجود میں آیا ہے۔ جو قرآن مجید کی حقانیت کو ثابت کرنے کے لئے موثر ہے۔ اسی طرح برصغیر میں مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی وقوع قیامت کی کیفیات اور معجزۂ شق القمر وغیرہ کی ایسی سائنسی توجیہ کی ہے جو انسان کو مطمئن کر دے، اس سلسلہ میں ایک نمایاں کام ہندوستانی عالم مولانا وحید الدین خاں کا جن کی کتاب مذہب اور جدید چیلنج (الاسلام یتحدی) کو جدید علم کلام کا حرف آغاز کہہ سکتے ہیں، اس طرح پیشرفت جاری ہے اور اس پر خصوصی توجہ کی ضرورت ہے کیونکہ ہمارا یقین ہے کہ جوں جوں سائنس ترقی کرتی جائے گی اسلامی معتقدات اور اسلام کے پیش کئے ہوئے نظام حیات کی فطرت سے ہم آہنگی اور عقل سے مطابقت واضح ہوتی چلی جائے گی۔

6.5 خلاصہ

علم کلام میں اعتقادات سے متعلق امور کی تشریح کی جاتی ہے۔ اعتقادات سے متعلق متکلمین تین کام انجام دیتے ہیں۔ اول۔ اسلامی نقطہ نظر کی وضاحت۔ دوم۔ اس نقطہ نظر پر نقلی وعقلی دلائل پیش کرنا۔ سوم۔ مخالف نقطہ نظر کا رد۔ اعتقادات کی تشریح اور مخالفین کی تردید کے سلسلہ میں بہت مباحث ہیں جو علم کلام میں زیر بحث آئے ہیں۔ ان میں بعض تو شروع سے ہی ہیں اور بعض بعد کے زمانے میں پیدا ہوئے ہیں اور فکر اسلامی کی حفاظت نیز مخالف افراد کی تردید کے پہلو سے ان کو اس زمانہ کے متکلمین نے کلام کا حصہ بنایا۔ بہرحال بحیثیت مجموعی علم کلام میں جو مباحث آئے ہیں وہ سات نکات میں سمجھے جاسکتے ہیں۔ (1) اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات (2) ایمان کی حقیقت (3) وحی نبوت (4) قرآن مجید۔ اسی سے یہ مشہور بحث بھی متعلق ہے کہ قرآن مخلوق ہے یا غیر مخلوق (5) عالم برزخ جس کے تحت عذاب قبر وغیرہ کی بحث آتی ہے (6) عالم آخرت یعنی جنت، دوزخ، میزان، پل صراط، نامہ اعمال وغیرہ کی حقیقت (7) مخالف اسلام نظریات کا رد۔

مشہور متکلم علامہ عبدالقاہر بغدادی نے اپنی کتاب الفرق بین الفرق کے اخیر میں ان عقائد کا ذکر کیا ہے جن پر اہل سنت والجماعت

کے تمام مکاتب فکر متفق ہیں۔ اور جن کی حقیقت سے مسلمانوں کو واقف ہونا چاہیے۔ اس سلسلے میں انہوں نے پہلے پندرہ ارکان ذکر کیے ہیں پھران کی وضاحت کی ہے۔

موجودہ دور میں جو علم کلام مرتب ہوا اس میں موجودہ عہد کے لحاظ سے مسائل اور طرز استدلال میں ترمیم و اضافہ کی ضرورت پڑے گی۔ موجودہ دور میں ان مسائل کو علم کلام میں شامل ہونا چاہیے۔ قادیانیت' بابیت' مہدویت' اور وہ عائلی مسائل جن کے بارے میں اسلام پر اعتراض کیا جاتا ہے' جیسے تعدد ازدواج' طلاق' مرد و عورت کے درمیان حق میراث میں فرق' یتیم پوتے کی میراث' خواتین کے حقوق وغیرہ۔ اور اسلام کے تعزیری قوانین' مسلم اور غیر مسلم تعلقات کے مسائل اور معاشی مسائل وغیرہ۔ طرز استدلال میں فرق کی ضرورت ہے۔ اور موجودہ دور کے لحاظ سے علم کلام میں وسعت دینے کی ضرورت ہے۔

6.6 نمونے کے امتحانی سوالات

درج ذیل سوالات کے جوابات تیس سطروں میں دیجیے۔

1. علم کلام کے دائرہ میں کون کون سے موضوعات آتے ہیں تفصیل سے تحریر کیجیے۔
2. علامہ عبدالقاہر نے اسلامی عقائد کے سلسلے جو ارکان ذکر کیے ہیں ان میں سے کسی دو پر تفصیلی گفتگو کیجیے۔

درج ذیل سوالات کے جوابات پندرہ سطروں میں دیجیے۔

1. جدید علم کلام میں اضافہ و ترمیم کی ضرورت پر روشنی ڈالیے۔
2. خلافت و امامت کی بحث پر روشنی ڈالیے۔

6.7 مطالعہ کے لئے معاون کتابیں

الکلام	علامہ شبلی نعمانی
علم الکلام	علامہ شبلی نعمانی
تاریخ دعوت وعزیمت	مولانا سید ابوالحسن ندوی
الغزالی	علامہ شبلی نعمانی
علامہ ابوالاعلیٰ مودودی، حیات وخدمات	ڈاکٹر ابوذر اصلاحی
عقلیات ابن تیمیہ	مولانا محمد حنیف ندوی
تفسیر القرآن	سرسید احمد خان

تفسیر حقانی	مولانا عبدالحق حقانی
امام رازی	مولانا عبدالسلام ندوی
الابانۃ عن اصول الدیانۃ	امام ابوالحسن اشعری
مقالات اسلامیین	امام ابوالحسن اشعری
التمہید	علامہ باقلانی
التاویل	ابن فہر اصفہانی
الملل والنحل	علامہ ابن حزم ظاہری
الملل والنحل	عبدالکریم شہرستانی
کتاب التوحید	امام ابومنصور ماتریدی
شرح الاصول الخمسۃ	قاضی عبدالجبار معتزلی
درتعارض العقل والنقل	علامہ ابن تیمیہ
الفرق بین الفرق	شیخ ابوطاہر بغدادی
العقیدۃ الطحاویۃ	امام ابوجعفر طحاوی
کتاب التوحید	شیخ محمد بن عبدالوہاب نجدی
شرح عقیدۃ الطحاویۃ	ابوالحسن علی ابن ابی العز دمشقی
شرح عقائد نسفی	علامہ سعدالدین تفتازانی

اکائی 7 : مشہور مسلم متکلمین

اکائی کے اجزاء

7.1 مقصد

اس اکائی کا مقصد یہ ہے کہ چند اہم مشہور متکلمین ابن تیمیہ' غزالی' ابوالحسن اشعری اور فخر الدین کی شخصیت اور علم کلام میں ان کی خدمات سے طلبہ کو واقف کرایا جائے۔

7.2 تمہید

اسلام نے دنیا کے سامنے بہت ہی صاف اور سادہ عقیدہ پیش کیا' جو فطرت انسانی کے موافق اور عقل سلیم کے مطابق تھا۔ عقیدہ کی سادگی کی وجہ سے وہ عوام وخواص میں بہت آسانی سے قبولیت حاصل کر لیتا تھا۔ جب مسلمان جزیرۃ العرب سے باہر نکلے تو ان کو مختلف مذاہب واقوام سے واسطہ پڑا۔ خصوصاً عباسی دور میں جب یونانی فلسفہ کی کتابیں ترجمہ ہوئیں تو اس نے مسلمانوں کے عقائد پر عملی وعقلی اعتراضات کیے۔ ان کو دور کرنے اور اسلامی عقائد کی حقانیت ثابت کرنے کے لیے جو لوگ میدان عمل میں آئے' وہ متکلمین کہلائے۔ اس اکائی میں چند اہم متکلمین اسلام کا تعارف پیش کیا جائے گا۔

7.3 ابوالحسن اشعری

تیسری صدی ھجری چل رہی تھی، اسلامی علوم وفنون ارتقا کی منازل طے کر رہے تھے، علوم کی تحصیل میں علاقائی یا مذہبی کسی کا کوئی

تعصب نہیں تھا، یونانی منطق و فلسفہ کو عربی کا قالب پہنایا جانے لگا تھا، منطق و فلسفہ کے مثبت اثرات کے پہلو بہ پہلو منفی اثرات بھی مسلمانوں کے علمی حلقے میں اپنی جگہ بنانے لگے اور اعتزالی فکر کو پروان چڑھانے لگے۔ اسلام کے نیز تاباں پر معتزلہ کے عقائد کا گہن لگنے لگا، قرآن وسنت کی منصوص تعلیمات کی ضیاپاشی فلسفیانہ لادینی نظریات کے گھنے بادلوں کی اوٹ میں آنے لگی، ایسے میں اسلام کو ایک مجدد کی ضرورت تھی، گو اس زمانہ میں علماء وفقہاء، مفسرین ومحدثین کی ایک بہت بڑی جماعت موجود تھی جو اپنے اپنے حلقوں میں قابلِ قدر خدمات انجام دے رہی تھی؛ لیکن ایک ایسے مجدد کا وجود ناگزیر تھا جو علوم عقلیہ پر گہر نظر رکھتا ہو، جس کی علمی زندگی کا ایک بڑا حصہ اعتزالی فکر کو سمجھنے اور سمجھانے میں گذرا ہو؛ جو اس گمراہ فکر کی خامیوں اور مضرت رسانیوں سے بہ خوبی واقف ہو، جس کی نگاہ قرآن وسنت کے منصوص ذخیرے پر کافی گہری اور وسیع ہو؛ چنانچہ اس خلا کو پر کرے کے لئے جو شخصیات سامنے آتی ہے اس کو ابوالحسن اشعری کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔

حالت زندگی

آپ کا نام ابوالحسن علی بن اسماعیل اشعری ہے، آپ کا سلسلۂ نسب مشہور صحابی رسول حضرت ابوموسی اشعریؓ سے جاملتا ہے۔ آپ کی ولادت عراق کے مشہور شہر بصرہ میں ہوئی، آپ کی والدہ ماجدہ آپ کے والد اسماعیل کے انتقال کے بعد مشہور معتزلی عالم ابوعلی جبائی کے نکاح میں آئیں، ابوعلی جبائی معتزلی طبقہ کے بہت بڑے عالم؛ بلکہ علم بردار تھے، امام اشعری انہی کی زیرنگرانی پروان چڑھے، ان کی پرورش مکمل طور پر معتزلی ماحول میں ہوئی جب ہوش سنبھالا تو ابوعلی جبائی کی علمی وکلامی مجلسوں میں شریک ہونے لگے، ابوعلی جبائی نے ان کی تعلیم و تربیت کے طرف خصوصی توجہ دی، دیکھتے ہی دیکھتے ابوالحسن اشعری معتزلہ کے بڑے علماء میں شمار ہونے لگے، خدا نے ان کو قوت گویائی اور حاضر جوابی جیسی صلاحیتوں نوازا تھا، انھوں نے اپنی ان صلاحیتوں کے سہارے خطبات ومناظرے کا کام شروع کیا، ابوعلی جبائی کی زبان میں وہ سلاست اور روانی نہیں تھی جو سحر طراز خطیب ومناظر کے لیے ضروری ہے، اس کی وجہ سے وخطابت ومناظرے کے موقع پر ابوالحسن اشعری کو آگے بڑھا دیتے تھے، زبان وبیان کی مشاقی کے لئے امام اشعری کو میدان بھی ملا اور مواقع بھی، جس کی وجہ سے ان کی خطیبانہ صلاحیتیں اپنے کمال کو پہنچ گئیں، جوں جوں دن گذرتے جا رہے تھے، ان کی شہرت کا دائرہ اور عقیدت مندی کا حلقہ وسیع سے وسیع تر ہوتا جا رہا تھا، یہ بات طئے تھی کہ ابوعلی جبائی کے بعد اشعری ہی ان کے جانشین بنتے اور زور بیان اور خطیبانہ سحرانگیزیوں سے بلادِ اسلامیہ میں اعتزالی فکر کی دھاک بٹھا دیتے؛ لیکن کسے معلوم تھا کہ یہ شخص اپنی خداداد صلاحیتوں کا استعمال کرتے ہوئے اعتزالی فکر کے تانے بانے تار عنکبوت کی طرح بکھیر کر رکھ دے گا؛ چنانچہ چالیس برس کا لمبا عرصہ اعتزال کی تبلیغ وتشریح میں گذارنے کے بعد ایک دن امام اشعری جامع مسجد میں جمع کی نماز کے وقت حاضر ہوتے ہیں اور یہ اعلان کرتے ہیں کہ جو مجھے جانتا ہے وہ تو جانتا ہے؛ جو نہیں جانتا ہے اس کو بتلاتا ہوں کہ میں ابوالحسن اشعری ہوں، میں معتزلی تھا، فلاں فلاں عقیدوں کا قائل تھا، اب توبہ کرتا ہوں، اپنے سابق خیالات سے باز آتا ہوں، آج سے میرا کام معتزلہ کی تردید اور ان کی کمزوریوں اور غلطیوں کا اظہار ہے۔ اس اعلان کے بعد امام اشعری نے اپنی پوری زندگی اہل سنت کے عقائد کی تشریح وتائید کے لیے وقف کردی۔

اصلاحی خدمات:

امام اشعری نے علم کلام کے موضوع پر جو کام کیا وہ محض ایک کام نہیں؛ بلکہ ایک عظیم کارنامہ ہے، انھوں نے فکری سرحدوں کی حفاظت

کی، ڈگمگاتے قدم جمادئے، یہ ثابت کیا کہ قرآن وسنت عقل کے مخالف نہیں، اسلامی عقائد کو عقلی دلیلوں سے ثابت کیا، معتزلہ اور غالی حنابلہ کے درمیان ایک تطبیقی راہ اختیار کی جو وسطیت واعتدال پر مبنی تھی۔

امام نے چونکہ معتزلہ کے خلاف ایک مضبوط محاذ کھول رکھا تھا اس لئے معتزلہ بھی ان کی مخالفت میں میدان میں کود پڑے اور ایسا ہونا کوئی قابل تعجب بات نہیں تھی، مگر غالی حنابلہ جو نصوص شرعیہ کے سامنے عقل کا انکار اور تحقیر کرتے تھے، وہ امام کی مخالفت پر اتر آئے، مخالفین کے ان دو طبقوں کے علاوہ تقریباً تمام ہی اہل سنت نے امام کی تائید کی، ان کے منہج کو قرآن وسنت کے مطابق قرار دیا، شافعی مسلک نے تو عقائد میں ان کو اپنا امام تسلیم کر لیا، علماء کی ایک بہت بڑی تعداد نے ان کی شاگردی اختیار کی جن میں سے چند کے نام یہ ہیں:

ابو سہل صعلوکی، ابوبکر قفال، ابوزید مروزی، زاہر بن احمد، حافظ ابوبکر جرجانی، شیخ ابومحمد طبری، ابوعبداللہ طائی، ابوالحسن باہلی، بندار بن حسن صوفی، ابوبکر باقلانی، ابواسحاق اسفرائنی، ابوبکر بن فورک وغیرہ۔ امام اشعری نے علم کلام کے میدان میں جو مجددانہ، اصلاحی خدمات انجام دی ہیں اس کی بنا پر بعض اہل علم مثلاً ابوبکر اسماعیلی نے انھیں مجددین میں شمار کیا ہے۔

علمی کارنامہ: امام اشعری ایک علمی شخصیت تھے، ان کی پوری زندگی علم کی تحصیل وترویج میں گذری ہے، وہ علم کے دلدادہ تھے، ان کی علمی تڑپ تحقیق وجستجو کا جذبہ لیئے ہوئی تھی، انھوں نے اپنے پیچھے اپنے علم کا بہت بڑا اثر کہ چھوڑا ہے، ابن عساکر کی ''تبیین کذب المفتری'' میں لکھا ہے کہ امام اشعری کی تصنیفات دوسو سے متجاوز ہیں، جن میں سے چند کے نام یہ ہیں،

العمدة فی الرؤیہ، الفصول فی الرد علی الملحدین، الموجز فی خلق الاعمال، ایضاح البرہان فی الرد علی اہل الزیغ والطغیان، اللمع فی الرد علی اہل الزیغ والبدع، اللمع الکبیر، اللمع الصغیر، الشرح والتفصیل فی الرد علی اہل الافک والتضلیل، مقالات الاسلامیین، جمل المقالات، الجوابات فی الصفات عن مسائل اہل الزیغ والشبہات، القامع لکتاب الخالدی فی الارادہ، الرد علی ابن الراندوی فی الصفات والقرآن۔ الرد علی کتاب التاج لابن الراندوی، الدافع للمہذب، المختصر فی التوحید والقدر، جواب الخراسانیۃ، جواب السیرافیین، جواب العمانیین، کتاب تفسیر القرآن، زیادات النوادر، الجوہر فی الرد علی اہل الزیغ والمنکر، ادب الجدل۔ کتاب القیاس، کتاب الاجتہاد، خبر الواحد۔

مذکورہ بالا کتابوں میں اکثر کتابیں علم کلام کے موضوع پر ہیں، جو کہ ان کی دل چسپیوں کا میدان اور ان کی زبان وقلم کی جولان گاہ تھا۔ البتہ بعض کتابیں دوسرے علوم سے بھی تعلق رکھتی ہیں، جیسے کتاب القیاس، کتاب الاجتہاد، خبر الواحد۔

امام اشعری کی تصنیفات کا اکثر حصہ آج مفقود ہے، حتی کہ ان کی گراں مایہ تفسیر بھی دستیاب نہ ہوسکی، جس کے بارے میں محققین کا کہنا ہے کہ وہ تیس اجزاء پر مشتمل ہے، اگر یہ تفسیر دستیاب ہو جاتی تو اہل سنت کو اپنے عقائد پر دلائل کا ایک بہت بڑا ذخیرہ ہاتھ آجاتا، کیوں کہ امام موصوف نے ضرور قرآن کی آیات سے اہل سنت کے عقائد کا اثبات اور گمراہ وباطل فرقوں کے عقائد کی تردید اس انداز سے کی ہوگی کہ عقل کی خلش دور ہو جائے۔ اور بات دل نشین ہو جائے۔

شیخ ابوالحسن اشعری کے علمی تبحر کا اعتراف ان کے معاصرین نے بھی کیا ہے، مشہور شافعی فقیہ ابواسحاق اسفرائینی کہتے تھے کہ میں شیخ ابوالحسن باہلی کے سامنے ایسا ہی ہوں جیسا سمندر کے سامنے ایک قطرہ آب، اور شیخ ابوالحسن باہلی کہتے تھے کہ میری حیثیت ابوالحسن اشعری کے سامنے ایسی ہی ہے جیسے سمندر کے مقابل پانی کا قطرہ۔ قاضی ابوبکر ابن طیب سے کہا گیا: آپ کا کلام ابوالحسن اشعری کے کلام سے زیادہ افضل

اور واضح ہے، تو انہوں نے جواب دیا کہ ابوالحسن اشعری کے کلام کو سمجھ لینا میرے لئے افضلیت کا باعث ہے۔

امام اشعری کی علمی شخصیت کا رعب عوام کے دلوں میں تو تھا ہی، بادشاہ وقت بھی ان سے مرعوب رہتا تھا، ایک مرتبہ کا واقعہ ہے کہ ملک شاہ سلجوقی نے عید کے چاند کی منادی کرادی، امام اشعری کو معلوم ہوا تو انہوں نے کہا کہ میرے نزدیک چاند کی رویت شرعی بنیادوں پر ثابت نہیں ہوئی ہے۔اس لئے فتوی دیتا ہوں کہ کل عید نہیں منائی جائے گی، بلکہ رمضان کا روزہ رکھا جائے گا۔ ملک شاہ سلجوقی کے پاس یہ فتوی پہونچا تو اس نے اپنا اعلان واپس لے لیا، اور امام اشعری کے فتوی کے مطابق روزہ رکھنے کا اعلان کیا۔

علم کلام

علم کلام اور امام اشعری دونوں کا ایک دوسرے سے بہت گہرا رشتہ ہے، امام اشعری کی پہچان علم کلام سے ہے، اور اسی علم سے ان کی شہرت چہار دانگ عالم میں پہونچی، اعتزال سے رجوع کرنے کے بعد تادم واپسیں ان کی علمی مشغولیت علم کلام ہی سے وابستہ رہی۔ علم کلام کو قرآن وسنت اور عقلی دلائل سے مدون کرنے کا سہرا انہیں کے سر بندھتا ہے، اس علم کو نقلی کے ساتھ عقلی بنانے کی داغ بیل امام اشعری ہی نے ڈالی۔

علم کلام میں اشاعرہ کی آراء وافکار اور ان کا منہج استدلال کا ذکر گذشتہ اکائیوں میں آچکا ہے، ان کی بعض کتابوں کا مختصر اتعارف ذکر کیا جاتا ہے۔

1. مقالات الاسلامیین: اس کتاب کو امام اشعری کی کتابوں میں سب سے زیادہ شہرت حاصل ہے، یہ دراصل امام اشعری کی ان تحریروں کا مجموعہ ہے، جو مختلف فرق باطلہ کی تردید اور مختلف کلامی مسائل کی توضیح میں قلم بند کی گئیں، علامہ ندوی اس کتاب پر تبصرہ کرتے ہوئے رقم طراز ہیں: ''مقالات الاسلامیین (جو ان کی مشہور کتاب ہے) کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ صرف متکلم ہی نہ تھے، بلکہ علم عقائد کے ایک بلند پایہ اور محتاط مؤرخ بھی تھے، انہوں نے اس کتاب میں معتزلہ اور دوسرے فرقوں کے جو اقوال ومذاہب نقل کئے ہیں، ان میں بڑی احتیاط ودیانت سے کام لیا ہے، اور خود ان فرقوں کی کتابوں سے اس کی تائید ہوتی ہے۔

2. الابانۃ عن اصول الدیانۃ: یہ کتاب ان اہم کتابوں میں سے ہے، جس میں علامہ اشعری نے اہل سنت کے اعتقادی موقف کی وضاحت کی ہے، لیکن افسوس کہ یہ کتاب تحریف وترمیم سے محفوظ نہ رہ سکی، الوافی بالوافیات میں امام جوینی کے تذکرہ میں اس کی وضاحت ہے کہ مجسمہ نے الابانہ نام کی ایک کتاب لکھ کر امام اشعری کی طرف منسوب کردی ہے۔ ''امام اہل الحق: ابوالحسن الاشعری'' کے مصنف ڈاکٹر عبدالقادر محمد الحسینی کا کہنا ہے کہ اس وقت امام اشعری کی کتاب کا کوئی مخطوطہ ایسا نہیں ہے، جس پر اعتماد کیا جاسکے، جس کی بنیاد پر مطبوعہ کتاب الابانہ کی تحقیق کی جاسکے، اس لئے اس وقت جو نسخہ بازاروں میں دستیاب ہے، اس میں موجود آراء کو امام اشعری کی آراء نہ سمجھا جائے۔

3. اللمع فی الرد علی اہل الزیغ والبدع: امام اشعری کی یہ کتاب ایک فرضی مگر علمی وتحقیقی مذاکرے پر مبنی ہے، جس میں ایک فرضی فریق اور امام اشعری کے درمیان مختلف کلامی موضوعات پر بحث ہوئی ہے۔ امام اشعری کا اسلوب اس کتاب میں بہت عالمانہ اور محققانہ ہے،

اس کتاب کے مباحث ایسی گہرائی اور علم کی وسعت لئے ہوئے ہیں، کہ دسیسہ کاروں کو اس کتاب میں تحریف وترمیم کرنے کا موقع نہیں مل سکا، اس کتاب کے محقق دکتور حمود غرابہ کہتے ہیں کہ اس کتاب کے مطالعہ کے بعد قاری کو امام اشعری کی کامیابی کا اندازہ ہوگا، اور یہ معلوم ہوگا کہ ان کی شہرت یوں ہی نہیں ہوگئی۔ اور یہ بات بھی سمجھ میں آجائے گی کہ ان کے کلام کی قبولیت عامہ کی کیا وجہ ہے۔

زہد وتقوی: امام اشعری صرف گفتار کے غازی نہیں تھے، بلکہ کردار کے بھی سپاہی تھے، وہ صرف ایک خطیب ومناظر ہی نہیں تھے، بلکہ شب زندہ دار بھی تھے، وہ جانتے تھے کہ آہ سحر گاہی سے ہی نخل کہن کی شادابی ہے، اس لئے سوئے گردوں نالہ شب گیر کا سفیر بھی بھیجا کرتے تھے، اور رات کے تاروں میں اپنے رازداں پیدا کرتے تھے، احمد بن علی فقیہ -جنہوں نے امام ابوالحسن کی خدمت میں بیس سال گذارے- ان کا بیان ہے کہ میں نے ان سے زیادہ متقی، باحیا، متورع، دنیاوی امور میں میں شرمیلا، اور اخروی علوم میں مستعد وپھرتیلا نہیں دیکھا۔ ابوالحسن ہروی کہتے ہیں کہ امام ابوالحسن اشعری نے برسوں عشا کے وضو سے صبح کی نماز پڑھی ہے۔

وفات: امام اشعری کی وفات 324ھ میں ہوئی، اور بغداد میں تدفین عمل میں آئی۔

7.4 ابوحامد غزالی

اسلامی تاریخ میں تجدید واحیاء دین کے حوالے سے جن عبقری شخصیتوں کا ذکر ملتا ہے، ان میں سرفہرست امام غزالی بھی ہیں، وہ اپنے عہد کے ممتاز فقیہ، نابغہ روزگار مصنف اور مجتہدانہ بصیرت کے حامل صاحب علم تھے، فلسفہ اور علم کلام پر ناقدانہ نگاہ رکھتے تھے، ان کے قلم گہربار سے نکلی ہوئی بعض کتابیں زمان ومکان کی حدبندیوں سے بلند سمجھی جاتی ہیں جس موضوع کو منتخب کیا اس پر جامعیت کے ساتھ قلم اٹھایا اور حلقہء اہل علم وفضل سے داد تحسین حاصل کی اور حقیقی معنوں میں ''حجۃ الاسلام'' کہلائے۔

ذاتی حالات:

نام محمد، کنیت ابوحامد اور والد کا نام بھی محمد تھا، حجۃ الاسلام کے لقب سے یاد کئے جاتے ہیں، سلسلہء نسب یہ ہے: محمد بن محمد بن محمد بن احمد۔ ضلع طوس کے شہر طاہران میں 450ھ میں پیدا ہوئے، گویا کہ آپ فارسی النسل تھے، غزالی کے والد کو لکھنے پڑھنے کا موقع ہاتھ نہیں آیا، مگر اپنے بچوں کی تعلیم وتربیت کے لئے وہ فکرمندی رکھتے تھے؛ چنانچہ وفات سے پہلے انہوں نے دونوں فرزندان محمد اور احمد غزالی کو اپنے ایک دوست کے سپرد کیا اور ان سے خواہش ظاہر کی کہ ان کی تعلیم وتربیت کا نظم ونسق کردیا جائے، ان بزرگ نے اس بابت توجہ کی اور ابتدائی مرحلے طے کرائے، پھر یوں ہوا کہ مالی وسائل کی کمی کی وجہ کر تعلیمی مصارف کا نظم نہ ہو پایا، تو انہوں نے اپنی تنگ دستی کا شکوہ کرتے ہوئے معذرت کردی اور مشورہ دیا کہ کسی خانگی مدرسہ میں داخل ہوجائیں؛ چوں کہ ایسے طلبہ کی کفالت شہر کے رؤسا کی طرف سے کردی جاتی تھی، اس طرح غزالی مدرسہ میں داخل کردئے گئے، اور ان کی تعلیم کا نظم ہوا۔

آپ نے فقہ کی ابتدائی کتابیں وطن ہی کے معروف عالم شیخ محمد رازکانی سے پڑھیں، پھر جرجان کا رخ کیا، وہاں ابونصر اسماعیلی کے دامن علم سے وابستہ ہوئے، مزید علمی تشنگی دور کرنے کے لئے علم کے پایہء تخت نیشاپور کا قصد کیا، وہاں امام الحرمین کے حلقہء درس میں شامل ہوئے، اپنی درسگاہ میں صلاحیت اور صالحیت کی وجہ کر ممتاز نظر آنے لگے، اور امام الحرمین کے نائب بن گئے، اور تاحیات ان کے

سامنے زانوئے تلمذ تہہ کرتے رہے، استاذ کے انتقال کے بعد نیشاپور سے نکلے، اس وقت غزالی کی عمر 28 رسال تھی مگر اس کم سنی کے باوجود ان کا شمار وقت کے ممتاز اہل علم میں ہونے لگا تھا، درس وتدریس سے فارغ ہوئے تو آپ کے علم وفضل کی گونج ہر طرف سنائی دے رہی تھی، نظام الملک طوسی بھی آپ کے معترف تھے، دربار شاہی میں بڑے اعزاز واکرام کے ساتھ آپ کا خیر مقدم کیا، علمی مجلسوں اور دینی مناظروں کو آپ نے زینت بخشی، اس طرح غزالی کو شاہی سرپرستی حاصل ہوگئی، اور چند ہی سالوں میں عالم اسلام کی اس عہد کی عظیم تر دانش گاہ مدرسہ نظامیہ کی صدارت کے لئے آپ کا انتخاب کیا گیا، جو کہ اس وقت کا سب سے بڑا اعزاز تھا؛ چنانچہ 38 رسال کی عمر 484ھ میں آپ بغداد میں داخل ہوئے اور مدرسہ نظامیہ میں درس وتدریس کا آغاز کیا، پھر امام صاحب کی زندگی میں ایک بڑی تبدیلی آئی، اور آپ نے اس قلمرو کو چھوڑ کر عزلت وخلوت کی راہ اختیار کی، کم وبیش گیارہ سال خودی کی تلاش اور نفس کے علاج کے لئے رہ نوردی کی، مگر چوں کہ اللہ کو کچھ اور منظور تھا، اس لئے دوبارہ خلوت سے جلوت کا رخ کیا اور جہاں بینی کے بعد جہاں بانی کی طرف توجہ دی، اسی طرح اسلام کی خدمت کے لئے یکسو ہوگئے، اور الحاد، فکری انحرافات اور فلسفہ وکلام سے پیدا ہونے والے فساد کا قلع قمع کرنے پر لگ گئے، اور تجدیدی کارنامے انجام دئے، امام غزالی کا 14 رجمادی الثانی 505ھ میں بمقام طابران انتقال ہوا اور وہیں دفن کئے گئے۔

اصلاحی کارنامے:

امام ابوحامد غزالی کی شخصیت دراصل ایک نئے دور کا آغاز تھا، آپ نے فکر ونظر اور علم کے مختلف میدانوں میں تجدیدی واصلاحی کارنامے انجام دئے، اور اس بابت یہ بات بہت اہمیت کی حامل ہے کہ عام طور پر کسی انسان کی تشکیل میں اس کے اردگرد کے ماحول جیسے عناصر بہت اہم کردار ادا کرتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ انسان اسی سانچہ میں ڈھل جاتا ہے، مگر خال خال ایسی شخصیتیں پیدا ہوتی ہیں جو ان عناصر اور زاویوں سے بلند ہو کر اپنی فکر ونظر کی دنیا خود آباد کرتی ہیں، ایسے ہی لوگوں میں امام غزالی کا نام بھی آتا ہے، وہ روایت شکن بھی تھے اور روایت ساز بھی، ان کی اسی اولوالعزمی نے انہیں حجۃ الاسلام اور مجددین کے منصب تک پہونچایا تھا۔

تقلید وجمود سے انحراف:

امام غزالی نے اپنے دور کا جائزہ لیا تھا تو انہیں سخت مایوسی ہوئی، کیوں کہ پورا اسلامی معاشرہ تقلید جامد کا شکار تھا، فقہی مذاہب کے متبعین میں اس درجہ تقلید سرایت کرگئی تھی کہ دلیل وثبوت کو کوئی اہمیت نہیں دی جاتی، علوم عقلیہ کا یہ حال تھا کہ ابن سیناء فارابی بھی ارسطو وافلاطون کے نظریات کو قطعی سمجھتے تھے، اور ان سے اختلاف کی گنجائش کے ذرا بھی روادار نہیں تھے، اسی طرح اشاعرہ وحنابلہ میں سخت کشیدگی رہا کرتی تھی، ابوالحسن اشعری کے ماننے والے ان کے افکار سے کسی قدر اختلاف کی گنجائش نہیں رکھتے، اور نہ ہی حنابلہ میں جرأت گفتار تھی، یہ گروہ ایک دوسرے کو گمراہ بتلاتے نہیں تھکتے تھے۔

امام غزالی نے خود کو ان سب بندشوں سے بلند کر کے دیکھا، مگر اردگرد کی حقیقی صورت حال یہ تھی کہ اسلامی عقائد، اسلامی اخلاق اسلامی اصول حکومت اور فلسفہ تعلیم وغیرہ کوئی بھی دائرہ اپنے صحیح اسلامی اصول پر قائم نہیں ہے؛ چنانچہ آپ نے ترک تقلید کر کے راہ تجدید اختیار کی، عقائد کی اصلاح کی طرف متوجہ ہوئے، آپ نے عقائد کے باب میں ان مسائل کی تلاش کی جن پر اسلام وکفر کی بنیاد کو واضح کیا جا سکے

، نیز بعض وہ درآمدہ مسائل جن کی بنیاد پر اشاعرہ وحنابلہ ایک دوسرے کی تکفیر کردیا کرتے تھے ان کی حقیقت کو واضح کیا، بعض فرقے اجماع وتواتر کے انکار کی تہمت سے بھی کفر کا حکم لگا دیتے تھے، امام صاحب نے درجہ بندی کی کہ اجماع اور تواتر سے کون سا درجہ مراد ہے، اور واضح کیا کہ ہر بات کو تواتر واجماع کے دائرہ میں نہیں شامل کیا جاسکتا ہے۔

اسی طرح آپ نے نظام تعلیم کی بھی اصلاح کی، غزالی کے دور میں تعلیم کے حوالے سے سب سے بڑی افتاد یہ تھی کہ غیر مذہبی علوم کو لوگوں نے مذہبی علوم کا درجہ دے دیا تھا، اور اس کے نتیجہ میں دو خرابیاں پیدا ہوئیں ایک تو جو اصل مذہبی علوم تھے ان سے پہلو تہی برتی گئی، دوسرے یہ کہ غیر مذہبی علوم میں پائے جانے والے اختلاف کو بھی مذہبی رنگ دے دیا گیا، ظاہر ہے اس کا اثر براہ راست سماج ومعاشرہ پر پڑتا، چنانچہ ادب، منطق، نحو، ریاضی اور علم ہیئت وغیرہ کو مذہبی درجہ دیا گیا تھا، اور ان میں باہمی اختلاف کو بھی تکفیر اور تفسیق تک پہونچا دیا جاتا تھا۔

اسی طرح آپ کے اصلاحی کارناموں میں اخلاق کی اصلاح کا بھی اہم حصہ ہے، غزالی نے سب سے پہلے اس بات کو بتایا کہ سماج میں موجود بد اخلاقیوں کا ذمہ دار کون ہے، اور آپ نے پوری جرأت کے ساتھ اس حقیقت کو بیان کیا کہ:

> رعایا اس وجہ سے ابتر ہوگئی کہ سلاطین کی حالت بگڑ گئی، اور سلاطین کی حالت اس وجہ سے بگڑی کہ علماء کی حالت بگڑ گئی، اور علماء کی خرابی اس وجہ سے ہے کہ جاہ ومال کی محبت نے ان کے دلوں کو چھالیا ہے۔

گویا کہ آپ کے مطابق قوم کی بد اخلاقی اور اقدار سے دوری کے ذمہ دار علماء ہی تھے؛ چنانچہ آپ نے کتابوں میں علماء کی اصلاح پر خاص توجہ دی، اور مستقبل وہ ابواب قائم کئے جن کا تعلق علماء کی اصلاح سے تھا۔

امام غزالی نے مملکت کی اصلاح کی طرف بھی توجہ دی عوام کی آزادی وخوش حالی کی طرف بادشاہوں کو متوجہ کیا، اور رعایا کی شخصی آزادی کی اہمیت کو اجاگر کیا، غرض یہ کہ آپ نے کتابوں اور خصوصی نوشتوں کے ذریعہ مملکت کے نظام، حکمراں اور ان کے رویوں کی اصلاح کی۔

خلاصہ یہ ہے کہ امام غزالیؒ نے اپنے وقت کے تمام مسائل کی طرف توجہ کی، اور ان کی اصلاح میں لگے رہے۔ یہ امر واقعہ ہے کہ آپ کے اصلاحی وتجدیدی کارناموں کا بڑا اثر ہوا، اور آج تک اہل علم کا ایک گروہ ایک اصلاح پسند طبقہ غزالی ہی کے طرز و انداز پر عمل پیرا رہا ہے۔

علمی کارنامے:

امام غزالی کو دوام وجاودانی ان کی تصنیفات نے دیا ہے، ان کا علمی سرمایہ اس حیثیت سے حیرت انگیز ہے کہ عمر صرف 54/55 برس پائی، بیس برس کے ہوئے تو تصنیف وتالیف کا آغاز کیا، پھر کم وبیش گیارہ سال عزلت وخلوت میں گزارے، بایں ہمہ نہایت علمی سرمایہ آپ نے چھوڑا، جو اپنی کمیت اور اور کیفیت ہر دو لحاظ سے وقیع ہے، محققین کا خیال ہے کہ آپ کی کتابوں کی تعداد سینکڑوں میں ہے، غزالی نے عربی فارسی دونوں زبانوں میں کتابیں قلمبند کی، ذیل میں چند اہم کتابوں کے نام موضوعاتی ترتیب سے ذکر کئے جاتے ہیں:

فقہ: وسیط، بسیط، وجیز، مجموعہ فتاویٰ

اصول فقہ: تحصین الماخذ، شفاء العلیل، مستصفی

فلسفہ: مقاصد الفلاسفہ، تہافت الفلاسفہ،

کلام: مستظہری، تفرقۃ بین الاسلام والزندقہ، الرسالۃ القدسیہ

تصوف واخلاق: احیاء العلوم، کیمیائے سعادت، منہاج العابدین، معراج السالکین

ابوحامد غزالی اور علم کلام:

امام غزالی اپنی دنیا کے آپ موجد تھے، اس لئے یہ بات مشکل تھی کہ وہ علم کلام کے جمود کو قبول کرلیں اور اندیکھی تقلید کا شکار ہوجائیں، آپ کے عہد میں صورت حال یہ تھی کہ متکلمین امام ابوالحسن اشعری اور ابوبکر باقلانی کے طرز کے طرز استدلال، مقدمات ودلائل نیز ان ہی کے پیش کردہ نتائج پر انحصار کرچکے تھے، اور ان سے سرمو انحراف کے روادار نہیں تھے، اس کیفیت نے علم کلام کو جمود کا شکار کردیا تھا، جب کہ ہونا تو یوں چاہئے تھا کہ یہ فن سب سے زیادہ زمانہ آگاہ اور زمانے سے ہم آہنگ ہو؛ چنانچہ امام غزالی نے اس جانب توجہ کی، اور اصول عقائد پر مجتہدانہ اسلوب میں گفتگو کی اسلامی عقائد کو ثابت کرنے کے لئے نئے مقدمات اور دلائل پیش کئے، اور ایک ایسے طریقہ استدلال کی بنیاد رکھی جو مبہم ومشکوک ہونے کے بجائے تشفی بخش اور یقینی ہو؛ چنانچہ بعض نئی اصطلاحات کو وجود بخشا، ابوالحسن اشعری اور ان کے ہم رکاب اہل علم سے اختلاف بھی کیا، اسی طرح علم کلام میں میں نئی روش کی بنیاد رکھی اور تجدیدی خدمت انجام دی، ظاہر ہے اس روایت شکنی کو کوئی روایت پسند طبقہ کیسے برداشت کرتا، چنانچہ اشاعرہ کی طرف سے آپ کے عقائد پر زیغ وضلال اور مسلک حق سے انحراف کے تیر ونشتر چلائے گئے، اور ردوقدح کا بازار گرم کیا گیا۔

علم کلام کے بارے میں غزالی کا اصول موقف

امام غزالی چوں کہ کسی موضوع بحث پر کرتے ہوئے کسی خاص دائرہ میں رہ کر نہیں غور وفکر کرتے، بلکہ اپنے بلند افق اور مجتہدانہ بصیرت کے ساتھ اس کا جائزہ لیتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ انہوں نے علم کلام کی دونوں جہتوں پر نگاہ رکھی، اس میں سے کیا فائدہ ہے؟ نیز اس فن سے نقصان وضرر کا کیا پہلو ہے؟ یہ دونوں جہتیں ان کے پیش نظر تھیں، اس حوالے سے غزالی کے یہ دو اقتباسات اہمیت کے حامل ہیں:

غزالی کی آخری تصنیف الجام العوام عن علم الکلام ہے، اس میں آپ رقم طراز ہیں کہ:

قرآنی دلائل غذا کی طرح ہیں جس سے انسان فائدہ اٹھاتا ہے، اور متکلمین کے دلائل دوا کی طرح ہیں، جس سے کوئی کوئی فائدہ

> اٹھاتا ہے اور اکثر آدمیوں کو اس سے نقصان ہوتا ہے؛ بلکہ قرآنی دلائل کی مثال پانی کی سی ہے، جس سے دودھ پیتا بچہ اور طاقتور آدمی یکساں فائدہ اٹھاتے ہیں، باقی دلائل (کلامیہ) کھانے کے انواع واقسام کی طرح ہیں، کہ کبھی ان سے طاقتور آدمیوں کو فائدہ پہونچتا ہے، اور کبھی ضرر، اور بچوں کے لئے وہ مطلقاً کارآمد نہیں۔

غزالی کی طبیعت میں جو حق پسندی ہے اس نے انہیں مزید وضاحت کے ساتھ علم کلام کے نقصان کو بھی واضح کرنے پر مجبور کر دیا، آپ لکھتے ہیں:

> لوگوں کو علم کلام سے جو نقصان پہونچتا ہے اس کی دلیل خود مشاہدہ اور تجربہ ہے تجربہ کار لوگ یہ جانتے ہیں کہ متکلمین پیدا ہوئے اور علم کلام کا چرچا ہوا کیسی مصیبت آئی اور خرابی پھیلی، صحابہ کا دور اس خرابی سے محفوظ تھا۔

علم کلام کی اصلاح:

امام غزالی نے علم کلام کے بہت سے تسلیم شدہ اصولوں سے انحراف کیا ہے، اور خود اپنے نظریات پیش کئے ہیں، ذیل میں چند مثالوں سے اس کی وضاحت کی جاتی ہے:

متکلمین کے ہاں یہ مسئلہ اصولی حیثیت کا حامل ہے کہ چیزوں کے وجود میں اسباب کا دخل نہیں ہوتا ہے، علم کلام کی زبان میں کہا جاتا ہے "سلسلہء اسباب باطل ہے" امام غزالی نے اس نظریہ سے اختلاف کیا ہے، وہ لکھتے ہیں:

> اس سے ظاہر ہوا کہ مسبب الاسباب نے اظہار حکمت کے لئے یہ طریقہ جاری رکھا ہے کہ مسببات کو اسباب کے ساتھ وابستہ کر دیا ہے، مسبب ضرور سبب کے متعاقب وجود میں آئے گا؛ بشرطیکہ سبب کے تمام شرائط پائے جائیں، یہ اس قسم کے اسباب ہیں جنسے مسببات کا وجود وابستہ ہے، جو کبھی اس سے الگ نہیں ہوتا اور یہ بھی خدا کی تقدیر اور مشیت کی وجہ سے ہے، اگر تم اس بات کا انتظار کرو گے کہ خدا تعالیٰ روٹی کے بغیر تمہاری بھوک کو ختم کر دے، یا روٹی میں حرکت پیدا کر دی کہ خود بخود تم تک چلی آئے، یا ایک فرشتہ مقرر کر دیا کہ روٹی کو منہ میں چبا کر تمہارے معدے تک پہونچا دے، تو تم خدا کے طریقہ اور عادت سے جاہل ہو۔

اسی طرح متکلمین کا خیال ہے کہ کائنات کی تخلیق میں کوئی خاص مصلحت یا نظام کا لحاظ نہیں رکھا گیا ہے؛ بلکہ خالق کائنات نے اپنے حسب منشاء جو چیز جیسے چاہی اور جب چاہی پیدا کر دی، غزالی نے اس نقطہء نظر کی بھی پرزور مخالفت کی ہے، وہ لکھتے ہیں:

> جو کچھ آسمان و زمین میں ہے وہ ضروری ترتیب اور لازمی حق کے مطابق پیدا ہوا ہے، جس طرح وہ چیزیں وجود بخشی گئی ہیں اور جس ترتیب پر، اس کے خلاف کچھ اور ہو ہی نہیں سکتا تھا۔

آگے چل کر لکھتے ہیں:

> جو کچھ دنیا میں ہے اس سے بہتر یا اس سے کامل تر ممکن ہی نہیں تھا اور اگر ممکن تھا اور اس کے باوجود خدا نے اس کو رکھ چھوڑ اکمل انداز میں نہیں کیا، اور اس کو پیدا کر کے اپنی عنایت کا اظہار نہیں کیا تو یہ بخل ہے، جو خلاف کرم ہے اور ظلم ہے جو خلاف عدل ہے، اور اگر باوجود ممکن ہونے کے خود اس پر قادر نہیں تو اس سے خدا کا عجز لازم آتا ہے، جو الوہیت کے خلاف ہے۔

اس طرح امام غزالی نے متکلمین سے بہت سے مسائل میں اختلاف کیا اور اپنے نقطہ نظر کو پیش کیا، اس جیسے اور بھی بہت سے مسائل ہیں جن پر غزالی نے تنقید کی ہے۔

7.5 فخر الدین رازی

اسلامی کتب خانوں کو جن اہل علم نے اپنے علمی سرمایہ سے مالا مال کیا ہے، ان میں ایک نمایاں نام امام فخر الدین رازی کا ہے۔ مختلف علوم وفنون میں کم وبیش سو کتابیں آپ نے سپرد قلم کیں اوران میں بعض کتابیں انسائیکلوپیڈیائی نوعیت کی ہیں، تفسیر، فقہ، واصول فقہ اور علم کلام آپ کا خاص موضوع ہے، بلکہ اسی حیثیت سے حلقہ اہل علم میں شہرت پائی اور فن کے ''امام'' کہلائے۔

ذاتی حالات:

آپ کا نام محمد، والد گرامی کا نام عمر، اور کنیت ابوعبداللہ یا ابوالفضل ہے۔ ''شیخ الاسلام'' کے لقب سے جانے جاتے ہیں، سلسلہ نسب اس طرح ہے۔ محمد بن عمر بن حسین بن حسن بن علی، بعض محققین کا خیال ہے کہ امام فخر الدین رازی کا نسب حضرت ابوبکرؓ سے جاملتا ہے، مگر رازی نے خود صراحت کی ہے کہ وہ حضرت عمر بن خطاب کی نسل سے ہیں۔ ظاہر ہے کہ اس باب میں خود ان کے بیان کو درست سمجھا جائے گا۔

آپ کے والد اُس عہد کے اہل علم میں شمار ہوتے تھے: چنانچہ حدیث وادب سے گہرا شغف رکھتے تھے، مسند وعظ وارشاد بھی سنبھال رکھی تھی، تصوف وعلم کلام میں خود درک وکمال رکھتے تھے، تصنیف وتالیف پر بھی توجہ رہی، چنانچہ علم کلام میں غایۃ المرام نامی کتاب قلم بند کی، اس کے علاوہ اور بھی کتابیں آپ کی طرف منسوب ہیں۔ گویا کہ امام رازی خود ایک علمی خانوادہ سے تعلق رکھتے رہتے اس خاندانی پس منظر نے ان کی شخصیت کی تشکیل میں نمایاں کردار ادا کیا ہے۔

امام رازی علماء کی سرزمین ''رے'' میں 544 ہجری میں پیدا ہوئے۔ ابتدائی تعلیم والد سے حاصل کی، والد کے انتقال کے مختلف اہل علم سے خوشہ چینی کی، چنانچہ کمال سمعانی سے فقہ، مجد الدین جیلی سے فلسفہ اور علم کلام حاصل کیا۔ اسی طرح تحصیل علم کلام کیلئے آذربائیجان کے علم دوست شہر مراغہ اور خوارزم کا بھی رخ کیا۔ امام رازی نے بہت سے ملکوں کا سفر کیا، خاص طور پر بلاد ماوراء النہر کا ذکر کیا جاتا ہے۔ جگہ جگہ عقیدہ وعلم کلام کے موضوع پر آپ کے مناظرے ہوا کرتے تھے۔ سرزمین ہند بھی آپ آئے، گو کہ اس سفر کے حالات دستیاب نہیں ہو پائے ہیں، البتہ انہوں نے ایک جگہ ''ہند'' کا تذکرہ کرتے ہوئے یہ ضرور لکھا ہے: ''میں ہندوستان کے شہروں میں گیا تو دیکھا کہ یہ کفار خدا کے وجود پر متفق ہیں'' آغاز شوال 606 ہجری، یکشنبہ کے روز ہرات میں وفات پائی۔

اصلاحی خدمات:

امام فخر الدین رازی کی خدمات اور کارنامے ہمہ جہت ہیں۔ انہوں نے تصنیف وتالیف کے میدان میں جہاں علمی شاہکار پیش کئے ہیں، وہیں درس وتدریس کے منصب کو بھی عزت بخشی، وعظ واصلاح کی وادی میں بھی صحرانوردی کی، حکمرانوں اور شاہان وقت کی تربیت سے بھی غافل نہیں رہے، اسی طرح غیر اسلامی نظریات کے حامل گروہوں سے بھی نبرد آزما رہے۔

فخرالدین رازی کا دلچسپ مشغلہ درس وتدریس تھا، عمر عزیز کا بڑا حصہ اس میدان کی نذر کیا۔ چنانچہ آپ کے حلقہ درس میں درویش صفت طالبان علم کے ساتھ شاہان وقت بھی شریک ہوتے اور استفادہ کیا کرتے۔ آپ کے علمی مقام ومرتبہ کے پیش نظر طلبہ سیکڑوں اور ہزاروں میل کا سفر طے کر کے حاضر درس ہوئے۔ اس حلقہ علم کا مزاج یہ ہوتا کہ ہر کس وناکس کو سوال کرنے کی اجازت ہوتی۔ عام مسائل پر خود آپ کے تربیت یافتہ تلامیذ جواب دیتے اور مشکل ودقیق سوالات پر امام رازی بذات خود بحث کرتے۔ ترجمہ نگاروں نے لکھا ہے کہ آپ کی طرف رجوع کا یہ عالم تھا کہ جب ان کی سواری نکلتی تھی تو کم وبیش تین سو طلبہ وتشنگان علم ہم رکاب ہوتے۔ آپ کے شاگردوں کی فہرست طویل ہے۔ ان میں سے چند یہ ہیں۔ قاضی محی الدین مرشد، شہاب الدین نیشاپوری، زین الدین کشی، اسی طرح سلطان محمود اور ہرات کا فرماں روا حسین خرمین بھی آپ سے استفادہ کرنے والوں میں شامل ہے۔

رازی نے وعظ وارشاد کی مجلس بھی آراستہ کیں، فلسفہ، علم کلام اور اخلاق وسلوک جیسے موضوعات پر نہایت عالمانہ اور موثر درس دیا کرتے، عوام کے پہلو بہ پہلو ارباب حل وعقد بھی ان مجلسوں میں شریک ہوتے۔ ابن خلکان نے لکھا ہے کہ: ''امام صاحب کو وعظ گوئی میں کمال حاصل تھا اور وہ عربی وفارسی دونوں زبانوں میں وعظ کہتے تھے''۔ آپ نے وقت کے حکمرانوں کی بھی اصلاح کی طرف توجہ دی، ایک بار برسرمنبر سلطان شہاب الدین غوری کو خطاب کرتے ہوئے کہا کہ: ''اے دنیا کے بادشاہ نہ تیری سلطنت باقی رہے گی اور نہ رازی کا تملق ونفاق، ہم سب کو خدا کے پاس جانا ہوگا''۔ بادشاہ اس نصیحت پر اشک بار ہوگیا۔ رازی کی یہ مجلس وعظ اپنا خاص علمی رنگ رکھتی تھی؛ چنانچہ آپ سے مختلف فکر ونظر اور عقائد کے حامل افراد اپنے شکوک وشبہات بیان کرتے اور ان کے جواب دیئے جاتے۔ اس طرح عقائد کی اصلاح کا کام بھی انجام دیا جاتا تھا۔ مورخین نے لکھا ہے کرامیہ اور دیگر گمراہ فرقوں کے بہت سے افراد نے توبہ کی اور اہل سنت والجماعت کے عقیدہ کو اپنایا۔ آپ کی اس اصلاحی اور دعوتی جدوجہد کے نمایاں اثرات سے گمراہ فرقے کبیدہ خاطر تھے؛ چنانچہ طبقات الشافعیہ میں لکھا ہے کہ فرقہ کرامیہ کے لوگوں نے امام رازی کو زہر دلوایا اور اس زہر کے نتیجہ میں انہوں نے وفات پائی۔

علمی کارنامے:

امام رازی اصل میں تصنیف وتالیف کے میدان کے آدمی تھے۔ زندگی تمام اسی سے وابستہ رہے۔ کہا جاتا ہے کہ انہوں نے تقریباً ہر فن پر کتاب لکھی ہے۔ یہ الگ بات ہے کہ وہ تفسیر واصول اور فقہ کے امام سمجھے جاتے تھے اور علم کلام میں بھی کوئی انکا ہمسر نہیں تھا۔ ذیل میں ان کی چند کتابوں کا مختصر تعارف درج کیا جاتا ہے۔

تفسیر رازی:

فن تفسیر میں یہ اہم ترین کتاب شمار ہوتی ہے اور کیفیت وکمیت ہر دو لحاظ سے اہل علم اس کے مداح ہیں۔ مولف نے خود اسکا نام مفاتیح الغیب رکھا تھا مگر یہ تفسیر رازی یا التفسیر الکبیر کے نام سے مشہور ہے۔ اس کتاب کی پہلی جلد صرف سورہ فاتحہ کی تفسیر پر مشتمل ہے۔ تفسیر رازی کے حوالے سے یہ بات اہل علم کے درمیان اختلاف کا سبب رہی ہے کہ یہ تفسیر مکمل امام رازی کے قلم سے لکھی گئی ہے یا آخری حصہ ان کے شاگردوں نے امام رازی کے نہج کی رعایت کرتے ہوئے مکمل کیا ہے۔ دو رائے پائی جاتی ہیں بہت سے محققین کا خیال ہے کہ مولف

نے خود ہی تفسیر مکمل کی تھی، یہ بات ڈاکٹر عماری، ڈاکٹر زرکان اور ڈاکٹر صلاح عبدالفتاح خالدی وغیرہ کی ہے، جب کہ شیخ عبدالرحمٰن معلمی کی رائے یہ ہیکہ امام رازی اس تفسیر کو مکمل نہیں کر سکے تھے بلکہ بعد میں ان کے شاگردوں نے امام رازی کے طرز تالیف کا لحاظ کرتے ہوئے اس کو ختم قران تک پہنچایا۔ حقیقت یہ ہے کہ اس بات کا کوئی ٹھوس ثبوت نہیں ہے جس کا دعویٰ عبدالرحمٰن معلمی نے کیا ہے۔

مولف نے تفسیر رازی میں فقہی واصولی مسائل سے بھی بحث کی ہے، اسی طرح نحو وصرف، ادب وبلاغت، ہیئت وریاضی، فلسفہ وعلم کلام جیسے مسائل بھی پوری طرح زیر بحث رہے، یہ تفسیر بار ہا طبع ہو چکی ہے اور کتب خانوں میں دستیاب بھی ہے۔ رازی کی تفسیر پر علماء نے بہت کچھ نقد بھی کیا ہے اور ظاہر ہے کہ انسانی کاوش ہونے کی حیثیت سے اس میں بہت سی قابل اعتراض باتیں بھی درآئی ہیں۔

المحصول:

چونکہ امام رازی فقہ واصول فقہ میں بلند مقام رکھتے تھے اس لئے انہوں نے اس طرف بھی توجہ کی اور ایک نہایت تفصیلی کتاب اصول فقہ کے موضوع پر لکھی اور اس کا نام "المحصول فی اصول الفقه" رکھا۔ یہ کتاب بھی زیور طبع سے آراستہ ہو چکی ہے۔ مختلف اہل علم نے اس کا اختصار تیار کیا ہے بلکہ خود مولف نے بھی منتخب المحصول کے نام سے اس کا خلاصہ کیا ہے۔ رازی کی تفسیر کی طرح اس کتاب نے بھی اہل علم سے داد تحقیق حاصل کی ہے۔

رازی نے ان کے علاوہ بھی دیگر کتابیں لکھی ہیں، جیسے کہ دلائل الاعجاز، یہ اعجاز قرآنی پر مشتمل ہے، صحابہ کے فضائل پر "فضائل الصحابه"، امام شافعی کے مناقب پر "مناقب الامام الشافعی"، اخلاق وسلوک میں "کتاب الاخلاق"، اور "کتاب فی ذم الدنیا" وغیرہ۔ غرض یہ کہ امام رازی اسلامی تاریخ میں کثیر التصانیف عالم کی حیثیت سے جانے جاتے ہیں۔

فخر الدین رازی اور علم کلام:

علم کلام کے حوالہ سے امام رازی نے وہ شہرت حاصل کی کہ وہ اسی میدان کے فرد سمجھے جانے لگے اور کہا جاتا ہے کہ ان کے بعد کوئی ان کا ہم پلہ پیدا نہ ہوا، تفسیر رازی میں بھی ان کا یہی رنگ غالب رہا اور باضابطہ کئی کتابیں علم کلام پر آپ نے سپرد قلم کی ہیں۔ ذیل میں اس حوالے سے ان کی خدمات اور نظریات کا جائزہ پیش کیا جا رہا ہے۔

علم کلام پر تالیفات:

اس موضوع پر امام رازی نے جو کتابیں تحریر کی ہیں، ان میں سے چند اس طرح ہیں۔

المطالب العالیه

الاربعین فی اصول الدین

الخمیس فی اصول الدین

مباحث عماریه

محصل افکار المتقدمین والمتاخرین من الحکماء والمتکلمین

تهذیب الدلائل

اساس التقديس

تحصيل الحق

ارشاد النظائر الى لطائف الاسرار

اجوبة المسائل البخاريه

لوامع النيات فى شرح اسماء الله والصفات

كتاب الخلق والبعث

كتاب القضاء والقدر

تعجيز الفلاسفة

عصمة الانبياء

امام فخر الدین رازی فقہ میں امام شافعی کے متبع اور عقیدہ میں امام ابوالحسن الاشعری کے پیرو تھے؛ چنانچہ انہوں نے علم کلام کی بنیاد اشاعرہ کے عقائد ونظریات پر رکھی اور صد فیصد ان کی حمایت کی، بلکہ بعض وہ مسائل جن میں اشاعرہ کا نقطہ نظر کمزور اور تاویل کا محتاج تھا ان میں بھی اشاعرہ کی حمایت میں زور بیان صرف کیا، جیسے کہ جبر کا مسئلہ کہ انسان اپنے افعال پر قدرت رکھتا ہے یا نہیں اس بابت رازی نے جبر کا دعویٰ کیا ہے اور اس پر عقلی ونقلی دلیلیں قائم کی ہیں۔

فن تفسیر میں علم کلام سے استفادہ:

امام رازی کی خدمت کا ایک نمایاں اور اہم کام سمجھا جاتا ہے کہ انہوں نے تفسیر قرآن میں علم کلام سے فائدہ اٹھایا ہے اور ایک ایسی تفسیر مرتب کی جو عقل ونقل کی جامع ہے، آپ سے پیشتر جو قران پاک کی تفاسیر لکھی گئی تھیں، ان میں بعض قرآنی آیتوں پر کیے جانے والے اعتراضات کے جوابات میں محض نقل وروایت پر اکتفاء کیا جاتا تھا، مگر ظاہر ہے کہ ملحد و دین بیزار طبقہ کیلئے اس میں تشفی کا سامان نہیں ہوتا تھا؛ چنانچہ امام رازی نے ایک نئی طرح کی بنیاد ڈالی اور ایسی آیتوں کا جواب عقل ونقل دونوں کے پیمانے پر دیا۔ یاں یہ ضرور ہے کہ آپ سے قبل گروہ معتزلہ نے اس طرح کی کاوشیں کیں، مگر عقیدہ ونظریہ کے اعتبار سے یہ لوگ اس درجہ بدنام تھے کہ ان کی تحریروں کو قابل اعتناء نہیں سمجھا جاتا تھا۔ گویا مسلمان اشاعرہ کی طرف سے یہ پہلی کوشش تھی اور خاص طور پر امام رازی کی یہ پہلی پیش رفت تھی۔ امام رازی نے تفسیر میں وسعت قلبی اور بے تعصبی کا ثبوت دیتے ہوئے معتزلہ کی کتابوں سے بھی استفادہ کیا اور اس کا اعتراف بھی کیا، البتہ یہ بات ضرور لحاظ کے قابل ہے کہ رازی رطب ویابس اور صحیح وسقیم یں فرق نہیں برت پائے، خاص طور پر حدیثوں کے انتخاب میں یہ بات محسوس کی جاتی ہے، علامہ شبلی کا اس پر وقیع تبصرہ یہ ہے:

''وہ وسعت بیان اور تبحر علمی کے رو میں رطب ویابس کی تمیز نہیں کرتے اور سیکڑوں ایسی اوچھی اور سرسری باتیں لکھ جاتے ہیں جو ان کے رتبے کے بالکل شایان شان نہیں ہوتیں، تاہم ان حشو وزوائد کے ساتھ سیکڑوں ایسے وقیع اور معرکۃ الآراء مسائل حل کیے ہیں جن کا کسی اور کتاب میں نام ونشان بھی نہیں ملتا''۔

اہل علم اس بات سے بخوبی واقف ہیں کہ قرآن مجید میں ماضی کے مختلف قصے جا بجا ذکر کیے گیے ہیں، مگران کہانیوں کی تفصیلات قرآن میں نہیں ملتیں، چنانچہ جب یہود و اہل کتاب دائرہ اسلام میں داخل ہوئے توانہوں نے اپنی کتابوں اور روایتوں میں دستیاب تفصیلات کو قرآن مجید کی تفسیر کا حصہ بنا دیا، گویا اس طرح اسرائیلی واقعات اور روایات کی ایک بڑی تعداد ہمارے تفسیری ذخیرہ کا حصہ بن گئی، ان میں بہت سی غیر مستند اور بے سروپا باتوں سے بسا اوقات انبیاء کی عصمت اور پاک دامنی پر حرف آتا ہے، جیسے کہ حضرت یوسفؑ کا آمادہ گناہ ہونا، حضرت آدمؑ کا اپنے بیٹوں کا نام شیطان کے کہنے سے عبدالحارث رکھنا۔ واضح رہے کہ حارث شیطان کا نام ہے۔ ظاہر ہے ان جیسی بے بنیاد باتوں کی زد براہ راست انبیاء کی عصمت پر پڑتی ہے؛ چنانچہ امام رازی نے علمی جرات کے ساتھ ان واقعات کو تسلیم کرنے سے انکار کیا اور دلیل وشہادت کی قوت کے ساتھ ایسی باتوں کو حرف غلط ثابت کیا۔

تفسیر رازی میں اسلامی عقائد کو صحیح و درست ثابت کرنے کیلئے امام رازی نے علم کلام سے خوب فائدہ اٹھایا اور عقل ونقل دونوں پیمانوں پر ان کی حقانیت کو پیش کیا جیسے کہ خدا کے وجود، عقیدۂ توحید، نبوت، جبر وقدر اور رویت باری وغیرہ۔ اسی طرح منکرین دین اور ملحدین کو خود ان کے معیار اور طرز استدلال سے لاجواب کیا۔

فلسفہ اور علم کلام کا امتزاج:

امام رازی سے قبل فلسفہ اور علم کلام کے دائرے الگ الگ تھے۔ علم کلام کے بہت کم مسائل ایسے تھے جن کو ثابت کرنے کیلئے فلسفہ سے مدد لی جاتی، امام غزالی نے سب سے پہلے اس جانب رخ کیا اور ان کی پیروی میں امام رازی نے بھی اس راہ میں قدم رکھا، یہاں تک کہ انہوں نے علم کلام کو فلسفہ کے انداز پر مرتب کیا اور فلسفہ کے سیکڑوں مسائل کو علم کلام میں جگہ دی، پھر اسی روش پر متاخرین بھی چل پڑے، گویا کہ آپ کا مقصد یہ تھا کہ عقائد کے مسائل کو جدید فلسفہ کی روشنی میں پیش کیا جائے تا کہ ملحدین اور دین بیزار لوگوں پر حجت تمام کی جا سکے۔

فلسفہ کی تردید:

فلسفہ کے حوالے سے دو رویے پائے جاتے تھے، ایک طبقہ وہ تھا جو ان کی ہر بات اور نظریہ کے سامنے سر تسلیم خم کئے ہوئے تھا اور سر مو انحراف کا روادار نہیں تھا، دوسرا گروہ ایسا پیدا ہوا جس نے فلسفہ پر نگاہ ڈالی اور اسلامی عقائد ونظریات سے متصادم مسائل کی غلطی ثابت کرنے پر اکتفاء کیا، مگر امام رازی نے ایک نئے طرز کی بنا ڈالی اور آپ کے بعد آنے والے اہل علم نے اسی روش کو اپنایا؛ چنانچہ امام رازی نے سرے سے فلسفہ کی دھجیاں اڑا دیں بلکہ اس حد تک غلو سے کام لیا کہ وہ مسائل جو خود اسلامی عقائد کی بنیاد تھے جیسے کہ توحید وغیرہ، ان پر اس انداز میں تنقید کی کہ بذات خود یہ عقیدہ درست ہے مگر اس کے اثبات میں فلاسفہ کا طرز استدلال ناقابل قبول ہے، واقعہ یہ ہیکہ فلسفہ کے سیکروں مسائل فی نفسہ صحیح تھے اور ان سے مذہب کی تائید ہوتی تھی نہ کہ تردید، اسی وجہ کر بعض محققین نے رازی کے اس طرز پر تنقید بھی کی ہے اور ان کا علمی محاسبہ بھی کیا ہے۔

7.6 ابن تیمیہ

ذاتی حالات:

شیخ الاسلام علاّمہ ابن تیمیہؒ کی ولادت 10/ربیع الاول 661ھ مطابق 1464ء میں دمشق کے قریب ایک مشہور تاریخی شہر حران میں ہوئی۔ احمد تقی الدین نام رکھا گیا، بڑے ہونے کے بعد ابوالعباس کنیت اختیار کی، مگر شہرت ابن تیمیہ کے نام سے ہوئی، تیمیہ ان کے آباء و اجداد میں ایک مشہور شخصیت گذری ہے۔ علامہ ابن تیمیہؒ کا سلسلۂ نسب یوں ہے:

احمد تقی الدین ابوالعباس بن الشیخ شہاب الدین ابوالمحاسن عبدالحلیم بن الشیخ مجدالدین ابوالبرکات عبدالسلام بن ابومحمد عبداللہ بن ابو القاسم خضر بن محمد بن خضر بن علی بن عبداللہ بن تیمیہ الحرانی۔

ابن تیمیہ نے جس زمانے میں آنکھیں کھولیں وہ تاتار کا زمانہ تھا، پورا عالم اسلام اس کی زد میں تھا، خصوصاً عراق و جزیرہ کا علاقہ ان کے ظلم وستم کی مشق گاہ بنا ہوا تھا۔ ابن تیمیہ ابھی سا ں کے ہی تھے کہ تاتاریوں نے ان کے وطن حران پر چڑھائی کردی، تاتاریوں کا داخلہ جس علاقہ میں بھی ہوتا آناً فاناً وہ علاقہ ویرانے میں تبدیل ہوجاتا، آبادیاں ویران ہوجائیں، علام ابن تیمیہ کے وطن حران کا بھی کچھ یہی حال ہوا جس کی وجہ سے ان کے اہل خانہ کو شام کے مشہور شہر دمشق کی طرف نقلِ مکانی کرنے پر مجبور ہونا پڑا۔

علامہ ابن تیمیہ کا گھرانہ علمی ذوق کا حامل تھا کتابوں سے شغف رکھنے والا اور مطالعہ کا گرویدہ گھرانہ تھا، چنانچہ جب اس گھرانے نے دمشق کوچ کرجانے کا ارادہ کیا تو خاندانی کتب خانہ بھی اپنے ساتھ لے گیا، جانور نہ ہونے کی وجہ سے اہل خانہ کتابوں کی گاڑی خود اپنے ہاتھوں سے کھینچتے تھے۔ اس سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ علامہ کی پرورش جس گھرانے میں ہوئی وہ جنون کی حد تک علمی ذخیروں سے تعلق رکھتا تھا۔

دمشق میں علامہ ابن تیمیہ کے جدامجد مجدالدین ابوالبرکات کو کافی شہرت حاصل تھی، عبدالحلیم ابن تیمیہ کی علمی و اصلاحی خدمات بھی لوگوں کے درمیان معروف تھیں، جس کی وجہ سے علامہ ابن تیمیہ کو اور ان کے افراد خاندان کو نئے علاقہ سے مانوس ہونے میں کچھ زیادہ مشقت نہیں ہوئی، بہت جلد علامہ ابن تیمیہ کے والد ماجد کا ایک حلقۂ درس بن گیا اور جامع اموی نیز دارالحدیث السکری یہ میں ان کا درس شروع ہوگیا، علامہ ابن تیمیہ نے بھی باضابطہ تعلیم کا آغاز کردیا، بہت ہی کم عرصہ میں قرآن کے حفظ کی تکمیل کرلی، حفظ قرآن کے بعد حدیث، فقہ، نحو اور صرف کے علوم کی تحصیل کی، جس کے لئے انھوں نے اپنے والد ماجد سے بھی کافی استفادہ کیا، علامہ نے اپنے زمانے میں زمانے کے تمام مروجہ علوم کی تحصیل کی، فقہ، اصولِ فقہ، فرائض، حدیث، تفسیر اور ادب عربی میں کمال درجہ کی دسترس حاصل کی، علوم دینیہ کے علاوہ کتابت وخوشنویسی اور حساب وریاضی کی تحصیل میں بھی کسی طرح کے اغماض سے کام نہیں لیا۔

اصلاحی خدمات:

علامہ ابن تیمیہ کی پوری زندگی اصلاحی وتجدیدی خدمات سے عبارت تھی، داخلی وخارجی فتنوں کی سرکوبی میں انھوں نے کسی سہل انگاری یا بے جا مصلحت پسندی سے کام نہیں لیا، وہ صرف اشہبِ قلم ہی کہ شہسوار نہیں تھے؛ بلکہ میدانِ کارزار کے سپہ سالار بھی تھے، اسلام کی

خدمت کے لئے حسب ضرورت شمشیر وقلم دونوں کو استعمال کیا، وہ اس بات سے بخوبی آگاہ تھے کہ اسلام کی بقاء اور اس کے دفاع کے لئے صرف ''خاک کی آغوش میں تسبیح ومناجات کافی'' نہیں ہے بلکہ ''وسعت افلاک میں تکبیر مسلسل'' کی للکار بھی بیحد ضروری ہے، ان کی زندگی یقین محکم، عمل پیہم، محبت فاتح عالم کی حقیقی مثال تھی، مخالفتوں کے بلاخیز تھپیڑوں میں بھی انھوں نے اپنے سفینۂ حیات کا ناخدا بس ایک خدا ہی کو سمجھا، آزمائشوں کی بادصرصر میں انکے چراغ عزم کی لویں اور بڑھ جایا کرتی تھیں، نامساعد حالات کے طوفان میں ان کی عقابی فکر اور بلند پرواز ہو جایا کرتی تھیں، علامہ نے دین اسلام میں درآئی بدعات ومنکرات کا ازالہ کیا، تاتاریوں سے مقابلہ کیا، شیعت ومسیحیت کی حقیقت کو طشت از بام کیا، خلافِ شریعت نظریات وتصورات کا تنقیدی واصلاحی جائزہ لیا، علامہ کی اصلاحی خدمات کی فہرست کافی طویل ہے، یہاں چند کا جائزہ لیا جاتا ہے۔

(الف) ردِّ عیسائیت

ہر زمانہ میں باطل مذاہب کے لوگ دین حق کو بدنام کرنے اور لوگوں کو اس سے دور کرنے کے لئے کوشاں رہتے ہیں، علامہ کے دور میں بھی مسیحیت کے پادریوں کی طرف سے اس طرح کی ایک کوشش کی گئی، وہ یہ کہ قبرص کے عیسائیوں نے ایک کتاب شائع کی جس میں انھوں نے عقلاً ونقلاً مسیحیت کو ثابت کیا اور اس بات کا دعوی کیا کہ حضرت محمد ﷺ کی نبوت صرف عربوں کے لئے خاص تھی، لہذا عجم کے عوام خاص کر عیسائی آپ پر ایمان لانے کے مکلّف نہیں ہیں، یہ کتاب شام پہنچی تو علمی حلقوں میں ایک ہل چل مچ گئی، علامہ ابن تیمیہ کو جب اس کی اطلاع ملی تو علامہ نے اس کے جواب کیلئے اپنا قلم اٹھایا، علامہ ابن تیمیہ نے مروجہ مسیحیت پر علمی تنقید کی اور اس کی حقیقت کو واشگاف کیا۔ علامہ کی یہ کتاب ''الجواب الصحیح لمن بدل دین المسیح'' کے نام سے چار جلدوں میں شائع ہو چکی ہے، مولانا علی میاں ندویؒ اس کتاب کے بارے میں رقم طراز ہیں:

''اس کتاب سے ان کی وسعت نظر، مطالعہ کے تنوع، مذاہب وادیان کی تاریخ سے گہری واقفیت اور صحفِ سابقہ پر وسیع نظر کا اندازہ ہوتا ہے، اس کتاب میں انھوں نے صرف مدافعت اور صفائی پیش کرنے ہی پر اکتفا نہیں کیا؛ بلکہ مسیحیت کی بنیادوں پر بھی حملہ کیا ہے، نبوت محمدی کے ثابت کرنے کے لئے انھوں نے وہی قدیم اور اصطلاحی دلائل نہیں دیے ہیں، جو علم کلام اور مناظرہ فرق کی کتابوں کا قدیم شعار ہے: بلکہ ایسے نئے وجوہ اور دلائل پیش کئے ہیں، جو زیادہ دل نشین اور ایمان آفریں ہیں۔''

(ب) شیعیت پر تنقید

علامہ ابن تیمیہ کے ایک معاصر شیعی عالم ابن المطیر الحلی نے شیعیت کو ثابت کرنے کے لئے ''منهج الكرامة في معرفة الامامة'' کے نام سے تالیف کی، مصنف نے اس کتاب میں اہل بیت کی امامت وعصمت کو ثابت کرنے کے لئے قرآنی آیات اور احادیث و تاریخ وروایات کو مستدل بنایا تھا، خلفاء راشدین کی کھل کر تردید کی اور زبان طعن دراز کرنے میں بھی کسی طرح کی جھجھک محسوس نہیں کی۔ یہ کتاب علم کلام، عقائد، فلسفہ، تفسیر، حدیث، تاریخ وآثار کے موضوعات پر مشتمل تھی، لہذا اس کتاب کے مباحث کا تنقیدی جائزہ لینے کیلئے وہی شخصیت قلم اٹھا سکتی تھی جو مذکورہ بالا علوم پر گہری نظر رکھتی ہو، بظاہر اس زمانہ میں علامہ ابن تیمیہ اس کے لئے موزوں ترین شخص تھے، چنانچہ علامہ نے قلم اٹھایا اور اس کتاب کے نظریات ودعووں کی قلعی کھول کر رکھدی، علامہ ابن تیمیہ کی یہ کتاب منہاج السنۃ النبویہ فی نقض کلام الشیعہ

والقدریہ کے نام سے چار جلدوں میں شائع ہوئی ہے۔:

(ج)۔انکار بدعات وازالۂ منکرات

عجمیوں وعیسائیوں کے اختلاط کی وجہ سے اور بعض جاہل صوفیوں کے غلو آمیز نظریات وتصورات کی وجہ سے بہت سی بدعات و منکرات مسلم سماج میں درآئی تھیں، علامہ ابن تیمیہ نے ان بدعات ومنکرات کا قلع قمع اور سنتِ مطہرہ کے مزاج کو سماج میں عام کرنے کے لئے حتی الامکان جدو جہد کی، مثلاً دمشق کے قریب نہر قلود کے کنارے ایک چٹان تھی، جہاں توہم پرست مسلمان منتیں مانتے تھے، علامہ 74ھ میں وہاں اور اپنے ہمراہ سنگ تراشوں کو بھی لے لیا، اور خود جا کر اس چٹان کو کاٹ کر ہمیشہ کے لئے اس بدعت کا استیصال کر دیا۔

(د) عقیدۃ وحدۃ الوجود کی تردید:

شیخ محی الدین ابن عربی کے اثر ورسوخ کی وجہ سے ار [illegible] سلک عقیدۃ وحدۃ الوجود کافی شہرت پارہا تھا، اور لوگ اس عقیدے کے سلسلہ میں حد درجہ غلو کا شکار ہو گئے تھے، علامہ ابن تیمیہ نے اپنے قلم [illegible] ن سے اس عقیدے کی بھی اصلاح فرمائی، انھوں نے اپنی تصنیفات میں مختلف مواقع پر اس موضوع پر قلم اٹھایا ہے۔

(ھ) تاتاریوں کے خلاف جہاد:

علامہ ابن تیمیہ کے زمانے میں تاتاری پورے عالم اسلام میں دندناتے پھر رہے تھے، ان کے رعب و دبدبے سے سربراہانِ حکومت سہمے ہوئے رہتے تھے، مگر علامہ نے پوری فراست کا مظاہرہ کرتے ہوئے نہ صرف ان تاتاروں کے خلاف اعلان جنگ کیا بلکہ بذات خود جہاد میں شریک ہو کر دادِ شجاعت حاصل کی۔

(و) شراب کے خلاف جہاد

نائب شام سیف الدین قبجق کی سرپرستی میں مختلف شراب خانے چل رہے تھے، اور علی الاعلان شراب فروخت ہو رہی تھی، علامہ ابن تیمیہ نے جب یہ دیکھا کہ حکومت کی طرف سے اس کے خلاف کوئی نوٹس نہیں لی جارہی ہے تو انھوں نے ان شراب خانوں کے کاروبار کے خلاف خود ہی مہم چھیڑ دی؛ چنانچہ اپنے شاگردوں اور احباب کے ساتھ سارے شہر کا دورہ کیا، شراب خانوں کے مٹکے اور جام وسبو توڑ ڈالے، شرابیں بہادیں۔

(ز) نصیریوں واسماعیلیوں کے خلاف جہاد:

علامہ ابن تیمیہ نے تاتاریوں کے خلاف تو جہاد کیا ہی ہے، نصیریوں اور اسماعیلیوں کے خلاف بھی جہاد کیا ہے، یہ جہاد 705ھ میں ۲/محرم کو جرد کے مقام پر ہوا۔

(3) علمی کارنامے:

علامہ ابن تیمیہ کی نشو ونما ایک علمی خانوادے میں ہوئی تھی، اس لئے علمی وتحقیقی مزاج ان کا وصف خاص تھا، انھوں نے اپنی زندگی علم وتحقیق کی طلب وجستجو میں گذاری، حالات کی ناسازگاری ان کی طلب علم کی راہ میں حائل نہ ہوسکی، انھوں نے نامساعد حالات اور فتنوں کی یلغار کے زمانے میں اتنا کچھ سپرد قلم کیا ہے کہ عقل دنگ رہ جاتی ہے، یہاں ان کے علمی کارناموں کا احاطہ کرنا ممکن ہے نہ مقصود، اس لئے چند گوشوں پر مختصر روشنی ڈالی جاتی ہے۔

ا۔ تفسیر:

تفسیر سے علامہ ابن تیمیہ کو خاص دلچسپی تھی، قرآن کی آیتوں اور ان آیتوں کی تشریح وتفسیر سے علامہ ابن تیمیہ کو خصوصی شغف تھا، علامہ کی تحریریں ان کے اس ذوق کی گواہی دیتی ہیں، کہا جاتا ہے کہ اس کے جنازہ کی نماز کا جب اعلان کیا گیا تو ان الفاظ سے کیا گیا ''الصلوۃ علی ترجمان القرآن'' اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ عوام میں ان کی پہچان ترجمان القرآن کی حیثیت سے تھی، علامہ کے شاگردوں کا کہنا ہے کہ علامہ نے تفسیر کے موضوع پر جو کام کیا ہے وہ تیس جلدوں سے متجاوز نہیں، اے کاش کہ ان کا یہ ذخیرہ دستیاب ہو جاتا، علامہ کی بعض سورتوں کی تفسیر طبع ہوکر منظر عام پر آئی ہے جس سے اس فن میں ان کے علمی قد کی بلندی کا اندازہ ہوتا ہے۔

ب۔ حدیث:

فن حدیث میں علامہ ابن تیمیہ کی کوئی مستقل تصنیف نہیں ملتی، لیکن ان کی تصنیفات حدیث سے استشہاد، حدیث پر روایۃً ودرایۃً کلام، راویوں پر جرح، احادیث سے مسائل کا استنباط سے بھری پڑی ہیں، جو علم حدیث سے ان گہرے تعلق کو بتاتی ہیں۔

ج۔ اصولِ فقہ

علامہ کی تصنیفات میں اصولِ فقہ کی بحثیں جا بجا ملتی ہیں، خاص طور پر ان کے مجموع الفتاوی میں ایک بڑا حصہ اصولی بحثوں کا ہے، علامہ نے اس فن میں بعض مستقل رسائل بھی تالیف کیے، مثلاً مسالۃ القیاس، اور منہاج الوصول علم الاصول وغیرہ۔

د۔ فقہ

علامہ ابن تیمیہ گو فقہ حنبلی سے منسلک تھے؛ لیکن مجتہدانہ صلاحیتوں کے مالک تھے، خود اجتہاد کرتے تھے اور فقہی آراء وجزئیات کو صحیح احادیث کے تابع بنانے کی کوشش کرتے تھے، بہت سے مسائل میں انھوں نے امام احمد بن حنبل کی آراء سے اختلاف کیا ہے، بلکہ بعض مسائل میں تو فقہاء مسالک اربعہ سے بھی اختلاف کی راہ اختیار کی ہے، جس میں ایک مجلس میں طلاق ثلثہ کا مسئلہ قابل ذکر ہے۔

علامہ کی فقہی بصیرت اور اجتہادی شان کا اندازہ لگانا ہو تو ''فتاوی ابن تیمیہ'' کے مجموعے کا مطالعہ کر لینا کافی ہوگا، ہمیں ان کی آراء سے اختلاف ہوسکتا ہے؛ مگر ان کی فقہی بصیرت، مصادر شریعت پر ان کی گہری نگاہ، نصوص شرعیہ کا ان کا وسیع مطالعہ اعتراف وتعریف کے لائق ہے۔

علامہ ابن تیمیہ کے علمی کارناموں کا اندازہ اس سے لگایا جاسکتا ہے کہ ان کی تصنیفات کی تعداد۔ بقول علامہ ابراھیم بن محمد بن خلیل الحلبی پانچ سو تک پہنچتی ہے۔ ذہبی نے بھی اس طرح کی بات کہی ہے۔ ابوحفص البزار نے اعتراف کیا ہے کہ اسلامی ممالک میں جہاں بھی گیا لوگوں کو ان کی کتابوں سے استفادہ کرتے پایا۔ علامہ کی تصنیفات میں چند مشہور کتابوں کے نام یہ ہیں:

1۔ مجموع الفتاوی، 2۔ منہاج السنۃ، 3۔ الجواب الصحیح لمن بدل دین المسیح، 4۔ الصارم المسلول، 5۔ السیاسۃ الشرعیۃ، 6۔ شفاء العلیل، 7۔ رفع الملام عن الائمۃ الأعلام، 8۔ الرد علی المنطقیین، 9۔ الحسبۃ، 10۔ اقتضاء الصراط المستقیم۔

(4) علم کلام

علم کلام کے موضوع پر علامہ ابن تیمیہ کی تحریریں ان کے علمی کارناروں میں بہت اہم کارنامہ ہے، بہ قول مولانا علی میاں ندویؒ کے، علم کلام وعقائد ان کی نصف یا دوثلث تحریروں کا احاطہ کرتا ہے، مولانا رقم طراز ہیں:

''امام ابن تیمیہ کی تصنیفات کا اگر تجزیہ کیا جائے تو شائد علم کلام وعقائد ان کی تحریروں کے پورے سے نصف حصہ پر مشتمل ہوگا، یا دوثلث حصوں پر، اس موضوع پر ان کے وہ رسائل جو مختلف مقامات اور شہروں کے نام پر معنون ہیں، مثلاً شرح اصبہانیہ، رسالہ حمویہ، تدمریہ، واسطیہ، کیلانیہ بغدادیہ ازہریہ وغیرہ وغیرہ، اس موضوع پر ان کے خیالات، قوت استدلال، حمیتِ دین اور ان کے علم وذہانت کا مظہر ہیں۔

یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ جس زمانہ میں علامہ ابن تیمیہ کا قلم حق رقم باطل کی تاریکیوں کو کافور کررہا تھا اور قرآن وسنت کے منہاج مستقیم کی شمع فروزاں کررہا تھا اس زمانہ میں علم کلام کافی زوروں پر تھا خاص کر اشاعرہ کا علم کلام مسلم سوسائیٹی پر چھایا مار رہا تھا، اس وقت کے سربراہ حکومت سلطان صلاح الدین ایوبی اشعری تھے، جس کی وجہ سے عوام بھی اشعری عقائد کے پابند تھے، حنابلہ کو اشاعرہ کا مدمقابل تصور کیا جاتا تھا، علامہ ابن تیمیہ کا تعلق چوں کہ حنبلی مسلک سے تھا، اسلئے انھوں نے حنابلہ کے موقف کی قرآن وسنت کی روشنی میں وضاحت کرنے کے لئے علم کلام، منطق اور فلسفہ کا پوری یکسوئی اور سنجیدگی کے ساتھ مطالعہ کیا، ان کے مطالعہ میں وسعت بھی تھی، اور گہرائی بھی، جامعیت بھی اور حق جوئی بھی، گیرائی بھی اور استیعاب بھی، علامہ نے ان علوم کا مطالعہ کرنے کے بعد ان علوم کی کمزوریوں اور غلطیوں کی بھی نشاندہی کی۔

یہاں علم کلام کے چند پیچیدہ اور دقیق مسائل کے سلسلہ میں علامہ کی آراء اختصار کے ساتھ نقل کی جاتی ہیں، تاکہ ان کی فکر اور ان کا مزاج ومذاق سمجھنے میں آسانی ہوسکے۔

1. استواء علی العرش

علم کلام کی بحثوں میں ایک نہایت ہی پیچیدہ بحث استواء علی العرش کی ہے؛ کہ خدا کے عرش پر مستوی ہونے کا کیا مطلب ہے، امام مالکؒ نے یہ کہہ کر ''الاستواء معلوم، والکیف مجھول، والسؤال عنہ بدعۃ'' اس بحث کی تفصیلات میں جانے سے گریز کیا ہے، علماء سلف وخلف کا بھی یہی مزاج رہا ہے، اس سلسلہ میں علامہ ابن تیمیہ کے موقوف کو ان باتوں میں سمیٹا جاسکتا ہے:

الف۔ فلک کوئی شئے نہیں ہے؛ بلکہ قبہ کی طرح محدب ایک شئے ہے جو آسمانوں کا احاطہ کی ہوئی ہے۔

ب۔ اللہ تعالی کا اس سے تعلق خالق ومخلوق کا ہے نہ کہ احتیاج وجسم کا۔ یہ اللہ کی عظمت وجلال کے مقابلہ میں حد درجہ چھوٹی جسامت رکھتی ہے۔

2. رویت باری۔

رؤیت باری ممکن ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں معتزلہ کا موقف نفی کا ہے جب کہ اشاعرہ کا مسلک اثبات کا ہے، علامہ ابن تیمیہ بھی رؤیت باری کے ممکن ہونے کے قائل ہیں، بلکہ انہوں نے کہا ہے کہ اس پر تمام اہل سنت کا اتفاق ہے۔

3. خلق قرآن

خلق قرآن کا مسئلہ ایک زمانے میں سلگتا ہوا سنگین موضوع سمجھا جاتا تھا، یہ وہی مسئلہ ہے جس کی وجہ اسے امام احمد ابن حنبلؒ سخت آزمائشوں سے دوچار ہوئے، معتزلہ کا موقوف قرآن کے موضوع ہونے کا ہے۔ جب کہ اہل سنت کا موقوف یہ ہیکہ قرآن اللہ کا کلام ہے، دوسرے موقف والوں کے درمیان آگے چل کر یہ اختلاف ہوا کہ ''کلام'' کی حقیقت کیا ہے علامہ ابن تیمیہ نے کلام کی حقیقت کے سلسلہ میں پانچ مکاتب فکر ذکر کیے ہیں، اس مسئلہ پر علامہ کی جو بحث ہے اس کا مطالعہ کرنے کے بعد بہ قول مولانا حنیف ندوی علامہ کا رجحان یہ معلوم ہوتا ہے کہ کلام کو افراد کے لحاظ سے نہیں بلکہ بہ حیثیت لوح قدیم مانا جائے۔

4. صفات باری

صفات باری کے سلسلہ میں دو مشہور موقف ہیں: ایک اثبات وتحقیق کا، دوسرا نفی وتعطیل کا، پھر پہلے موقف کے دو پہلو ہیں؛ ایک ایجابی، دوسرے تنزیہی، ایجاب تعطیل کی ضد ہے اور تنزیہہ تجسیم کی ضد ہے، پہلا موقف علماء اہل سنت والجماعت کا ہے اور علامہ ابن تیمیہ کا بھی یہی موقف ہے، لیکن چوں کہ علامہ نے تنزیہہ پہلو کے بجائے ایجابی پر زیادہ زور دیا ہے، اس لیے بعض لوگوں کو یہ غلط فہمی پیدا ہوگئی ہے کہ وہ تجسیم کے قائل تھے، جب کہ حقیقت اس کے برعکس ہے۔

5. جبر وقدر

اس مسئلہ میں بھی علامہ ابن تیمیہ کا موقف وہی ہے جو جمہور اہل سنت کا ہے کہ قادر مطلق تو اللہ تعالی ہے؛ لیکن انسان کو افعال کا اختیا دیا گیا ہے، انسان کے افعال کا علم ازل سے اللہ تعالی کو ہے؛ لیکن علم الٰہی جبر کو مستلزم نہیں۔

7.7 خلاصہ

شیخ الاسلام علامہ ابن تیمیہ کا علماء اسلام میں بڑا مقام ہے۔ انہوں نے اپنی پوری زندگی اصلاحی وتجدیدی خدمات میں گزار دی۔ علامہ نے دین اسلام میں درآئی بدعات ومنکرات کا ازالہ کیا' تاتاریوں سے مقابلہ کیا۔ باطل فرقوں کی حقیقت کو طشت از بام کیا اور خلاف شریعت نظریات وتصورات کا تنقیدی واصلاحی جائزہ لیا۔ علم کلام کے حوالے سے بھی علامہ ابن تیمیہ نے بیش بہا خدمات انجام دیں۔ علم کلام

کے موضوع پر علامہ ابن تیمیہ کی خدمات بہت اہمیت کی حامل ہیں۔

اسلامی تاریخ میں تجدید واحیاء دین کے حوالے سے امام غزالی کا نام بہت اہم ہے۔ انہوں نے فکر ونظر اور علم کے مختلف میدانوں میں تجدیدی اور اصلاحی کارنامے انجام دیے۔ امام غزالی نے علم کلام کے بہت سے تسلیم شدہ اصولوں سے انحراف کیا اور خود اپنے نظریات پیش کیے اور علم کلام کے بہت سے مسائل پر آپ نے تنقید کی۔ علم کلام کے موضوع پر امام ابوالحسن اشعری کا اہم کام ہے۔ علم کلام کو قرآن وسنت اور عقلی دلائل سے مدون کرنے کا سہرا انہیں کے سر بندھتا ہے۔ اس علم کو نقلی کے ساتھ عقلی بنانے کی بنیاد امام اشعری ہی نے ڈالی۔ علم کلام کے موضوع پر امام فخر الدین رازی کا بھی اہم کام ہے۔ امام رازی فقہ میں امام شافعی کے متبع اور عقیدہ میں امام ابوالحسن اشعری کے پیرو تھے۔ چنانچہ انہوں نے علم کلام کی بنیاد اشاعرہ کے عقائد ونظریات پر رکھی۔ انہوں نے تفسیر قرآن میں علم کلام سے فائدہ اٹھایا اور ایک ایسی تفسیر مرتب کی جو عقل و نقل کی جامع ہے۔

امام رازی سے قبل فلسفہ اور علم کلام کے دائرے الگ الگ تھے۔ علم کلام کے بہت کم ایسے مسائل تھے جن کو ثابت کرنے کے لیے فلسفہ سے مدد لی جاتی ہے۔ امام غزالی نے سب سے پہلے اس جانب رخ کیا اور ان کی پیروی میں امام رازی نے بھی اس راہ میں قدم رکھا۔ یہاں تک کہ انہوں نے علم کلام کو فلسفہ کے انداز پر مرتب کیا اور فلسفہ کے سینکڑوں مسائل کو علم کلام میں جگہ دی۔ پھر اسی روش پر متاخرین بھی چل پڑے۔

7.8 نمونے کے امتحانی سوالات

درج ذیل سوالات کے جوابات تیس سطروں میں دیجیے۔

1. علم کلام کے موضوع پر ابن تیمیہ کی خدمات بیان کیجیے۔
2. امام غزالی کے علمی کارناموں پر روشنی ڈالیے۔

درج ذیل سوالات کے جوابات پندرہ سطروں میں دیجیے۔

1. امام ابوالحسن اشعری سے متعلق اپنی معلومات تحریر کریں۔
2. امام فخر الدین رازی کی علم کلام سے متعلق خدمات کو بیان کریں۔

7.9 مطالعہ کے لیے معاون کتابیں

الکلام — علامہ شبلی نعمانی

علم الکلام — علامہ شبلی نعمانی

تاریخ دعوت وعزیمت — مولانا سید ابوالحسن ندوی

الغزالی	علامہ شبلی نعمانی
علامہ ابوالاعلیٰ مودودی، حیات وخدمات	ڈاکٹر ابوذر اصلاحی
عقلیات ابن تیمیہ	مولانا محمد حنیف ندوی
تفسیر القرآن	سرسید احمد خان
تفسیر حقانی	مولانا عبدالحق حقانی
امام رازی	مولانا عبدالسلام ندوی
الابانۃ عن اصول الدیانۃ	امام ابوالحسن اشعری
مقالات اسلامیین	امام ابوالحسن اشعری
التمہید	علامہ باقلانی
التاویل	ابن فہر اصفہانی
الملل والنحل	علامہ ابن حزم ظاہری
الملل والنحل	عبدالکریم شہرستانی
کتاب التوحید	امام ابومنصور ماتریدی
شرح الاصول الخمسۃ	قاضی عبدالجبار معتزلی
درتعارض العقل والنقل	علامہ ابن تیمیہ
الفرق بین الفرق	شیخ ابوطاہر بغدادی
العقیدۃ الطحاویۃ	امام ابوجعفر طحاوی
کتاب التوحید	شیخ محمد بن عبدالوہاب نجدی
شرح عقیدۃ الطحاویۃ	ابوالحسن علی ابن ابی العز دمشقی
شرح عقائد نسفی	علامہ سعدالدین تفتازانی

اکائی: 8 علم کلام کے مکاتب

اکائی کے اجزاء

8.1 مقصد

اس اکائی کے مطالعہ کے بعد طلبہ اس بات سے واقف ہو جائیں گے کہ علم کلام کے موضوع پر وجود میں آنے والی بحثوں میں کون کون سے مکاتب فکر وجود میں آئے۔ان کے نمائندے کون تھے اور ان مکاتب فکر کے درمیان کیا بنیادی فرق پایا جاتا ہے۔

8.2 تمہید

اہل سنت والجماعت اگر چہ عقیدہ سے متعلق بنیادی مسائل پر متفق ہیں، اور ان کے درمیان کوئی ایسا اختلاف نہیں، جس کی وجہ سے تکفیر کی نوبت آئے، تاہم اعتقادی مسائل کی توضیح وتشریح میں جو اختلاف رائے پایا جاتا ہے، ان کے اعتبار سے اہل سنت کے تین مکاتب فکر پائے جاتے ہیں: (۱) اشاعرہ (۲) ماتریدیہ (۳) حنابلہ۔

8.3 اشاعرہ

اس مکتبۂ فکر کے بانی امام ابوالحسن الاشعری ہیں، جن کا اصل نام علی بن اسماعیل ہے، یہ سنہ 270 ہجری میں بصرہ میں پیدا ہوئے اور 330 ہجری میں بغداد میں وفات پائی، انہوں نے نہ صرف اپنے زمانہ کے سب سے بڑے معتزلی عالم عبدالوہاب ابوعلی الجبائی سے تعلیم حاصل کی ؛ بلکہ ان ہی کے گھر میں پرورش پائی ؛ کیونکہ جبائی ان کے استاذ بھی تھے اور سوتیلے والد بھی۔ایک دن ایسا ہوا کہ ایک شخص ابوعلی الجبائی کے پاس آیا اور اس نے دریافت کیا کہ ہمیں تین بھائیوں کے بارے میں بتائیے کہ جن میں سے ایک کا بڑے ہوکر کفر کی حالت میں انتقال ہوا۔دوسرا

بڑا ہونے کے بعد ایمان کی حالت میں وفات پائی اور تیسرا نابالغ ہی میں فوت ہوگیا۔ آپ جو یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ پر وہ عمل واجب ہے جو بندوں کیلئے اصلح ہوتا کہ اللہ تعالیٰ کے عادل ہونے کا تقاضا پورا ہوتو اس قاعدہ کے لحاظ سے ان تینوں کا کیا انجام ہوگا؟ جبائی نے جواب نے دیا: ''جو بڑا ہوکر ایمان کی حالت میں دنیا سے گیا، وہ جنت کا مستحق ہے جس میں وہ ہمیشہ رہے گا اور جو کفر کی حالت میں دنیا سے گیا، وہ ہمیشہ دوزخ میں رہے گا اور جس کی موت نابالغی کی حالت میں ہوئی اس کا درجہ ان دونوں کے درمیان ہے۔ اس شخص نے سوال کیا: اگر نابالغی کی حالت میں مرنے والا اللہ تعالیٰ سے پوچھے کہ آپ تو وہ عمل کرتے ہیں جو بندوں کیلئے اصلح ہوتو آپ نے ہی ہمیں بڑا کرکے ایمان کی حالت میں کیوں نہیں اٹھایا، تو کیا جواب ہوگا؟ جبائی نے کہا ''اللہ تعالیٰ فرمائیں گے: کیونکہ یہ بات میرے علم میں تھی کہ بڑے ہونے کے بعد تم ایمان کے بجائے کفر کی طرف چلے جاؤ گے''، اس شخص نے دریافت کیا، پھر اگر وہ شخص جو بڑا ہوکر کفر کی حالت میں دنیا سے رخصت کیا اور دوزخ میں داخل ہوا، اللہ تعالیٰ سے سوال کرے کہ میرے لئے آپ نے اصلح کا انتخاب کیوں نہیں کیا کہ مجھے بھی میرے ایک بھائی کی طرح بڑے ہونے کے بعد ایمان کی توفیق عطا کرتے اور میں جنت میں داخل ہوتا، تو اللہ تعالیٰ کیا جواب دیں گے؟ ابوعلی الجبائی اس کا کوئی جواب نہیں دے سکے۔ یہیں سے امام ابوالحسن الاشعریؒ کے دل میں تذبذب کا کانٹا چبھنے لگا اور وہ چالیس دنوں تک اپنے گھر میں خلوت گزیں ہوکر معتزلہ اور اہل سنت کے مسائل پر غور کرتے اور ان کے دلائل کے درمیان تقابل کرتے رہے، یہاں تک کہ ان کو اس بات پر شرح صدر ہوگیا کہ اہل سنت والجماعت ہی کا مذہب درست ہے؛ چنانچہ وہ بصرہ کی جامع مسجد میں آئے اور منبر پر بیٹھ کر انہوں نے لوگوں سے خطاب کیا اور فرمایا ''اے لوگو! جو مجھے جانتا ہے اور جو نہیں جانتا، میں اس سے تعارف کرادوں کہ میں فلاں بن فلاں ہوں، میں خلق قرآن کا قائل تھا، اس بات کا بھی قائل تھا کہ اللہ تعالیٰ کا آنکھوں سے دیدار نہیں کیا جاسکتا، اس بات کا بھی کہ افعال شر کا فاعل میں خود ہوں اور مختلف باتیں جن کے معتزلہ قائل تھے، ان کو شمار کرایا، پھر معتزلہ کے مذہب سے توبہ کرلی اور ان کی تردید پر کمربستہ ہوجانے کا اعلان کیا، اور کہا کہ میں ان تمام باتوں سے باز آتا ہوں، جس کا میں عقیدہ رکھتا تھا''۔ ان کے تذکرہ نگاروں نے نقل کیا ہے کہ خواب میں بھی ان کو اس کی ہدایت ہوئی تھی۔

اس کے بعد سے امام ابوالحسن الاشعری کا ایک دوسرا دور شروع ہوا، جس میں وہ اہل سنت والجماعت کی فکر کے بڑے حامی وناصر اور معتزلہ کے سب سے بڑے ناقد بن کر ابھرے اور یہ ایک مستقل مکتبۂ فکر بن گیا، جن کو ان کے شاگردوں ابوسہل صعلوکی، ابوبکر قفال، ابوزید مروزی، زاہر بن احمد، حافظ ابوبکر جرجانی، شیخ ابومحمد طبری، ابوعبداللہ طائی، ابوالحسن باہلی، بندار بن حسن صوفی وغیرہ نے جو اپنے عہد کے نامور علماء تھے، اپنے استاذ کی فکر کو تقویت پہنچائی؛ لیکن مذہب اشعری کو جن شخصیتوں کی وجہ سے عروج وقبول حاصل ہوا اور پوری مسلم دنیا میں اس کو پذیرائی ملی؛ اس کا سبب اگلی نسل کے لوگ تھے، جیسے ابوبکر باقلانی، ابواسحاق اسفرائنی، ابوبکر بن فورک جو امام اشعری کے شاگردوں کے شاگرد تھے، پھر ان بزرگوں کے شاگردوں میں امام الحرمین علامہ جوینی کا نام آتا ہے جو اپنے زمانہ کے شیخ الاسلام تھے، اور عراق سے لے کر اسلامی مملکت کی آخری سرحدوں تک انہی کے فتوے چلتے تھے؛ اس بناء پر اشعری مکتبہ فکر مسلم دنیا کے گھر گھر پہنچ گیا، پھر اشاعرہ کی صف میں امام الحرمین کے شاگرد امام غزالی جیسا متکلم اسلام پیدا ہوا اور ان کے ذریعہ اہل علم کے درمیان اس کی مقبولیت میں مزید اضافہ ہوا۔ امام غزالی کے بعد پھر ہمیں اس میدان میں امام فخرالدین رازی جیسے صاحب نظر، منقولات اور معقولات کی جامع شخصیت نظر آتی ہے، جس نے مذہب اشعری کو استدلال کے اعتبار سے نئی بلندی عطا کی۔

امام ابوالحسن الاشعری چونکہ اعتزال سے تائب ہوکر اہل سنت والجماعت کی طرف آئے تھے اس لئے انہوں نے خاص طور پر ان مسائل کو اپنی

پہچان بنایا جن میں ان کو معتزلہ سے اختلاف ہوا، انہوں نے ایک اعتدال اور میانہ روی کا راستہ اختیار کیا۔ مثلاً:

1. توحید کے سلسلے میں نہ انہوں نے معتزلہ کی رائے اختیار کی جو اللہ تعالیٰ کیلئے صفات کے قائل ہی نہیں ہیں اور نہ حشویہ کی فکر کو قبول کیا، جنہوں نے اللہ تعالیٰ کی صفات کو مخلوق کی طرح قرار دے دیا، یہاں تک کہ ان کا مذہب تجسیم تک پہنچ گیا؛ بلکہ ایک درمیانی راستہ اختیار کیا کہ اللہ تعالیٰ کی صفات ہیں؛ لیکن نہ وہ ان کا عین ہے اور نہ ان کا غیر اور نہ وہ مخلوقات کے مشابہ ہے۔

2. معتزلہ نے عدل کا نظریہ اختیار کیا تھا، جس میں انسان کو خود اپنے افعال کا خالق قرار دیا گیا ہے، امام ابوالحسن الاشعری نے یہ نقطۂ نظر اختیار کیا کہ افعال کے خالق تو اللہ تعالیٰ ہیں لیکن بندوں کو 'کسب' کا اختیار دیا گیا ہے اور جو جس بات کو اختیار کرتا ہے اللہ تعالیٰ کے ارادہ سے وہ پوری ہوتی ہے، اور انسان کو کسب کی بنیاد پر عذاب وثواب دیا جاتا ہے۔

3. معتزلہ کے یہاں ایمان میں اعمال کی ایسی اہمیت ہے کہ عمل کے فوت ہونے کی وجہ سے مسلمان دائرۂ ایمان سے باہر نکل جاتا ہے۔ امام اشعری نے فرمایا کہ ایمان تصدیق قلبی کا نام ہے، اعمال ایمان کا رکن ہیں، لیکن یہ کمال ایمان کیلئے شرط ہے، عمل کے ترک سے انسان گناہ گار تو ہوتا ہے؛ لیکن وہ ایمان سے باہر نہیں نکل جاتا، نیز دوزخ ہمیشہ کیلئے اس کا ٹھکانہ نہیں ہو جاتی ہے، اگر اللہ چاہیں گے تو اس کو عذاب دیں گے اور چاہیں تو معاف کر دیں، اور ایسا بھی ہوسکتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی شفاعت اس کے حق میں قبول ہو جائے، غرض کہ اللہ تعالیٰ پر اس کو عذاب دینا لازم نہیں۔

4. اللہ تعالیٰ پر کوئی بات واجب نہیں، نہ اعمال صالحہ کی وجہ سے ثواب اور نہ گناہ کی وجہ سے عذاب۔ اللہ تعالیٰ اہل اطاعت کو ثواب دیں تو یہ اس کا فضل ہے اور مرتکبین گناہ کو عذاب دیں تو یہ اس کا عدل ہے اور وہ چاہیں تو ان کو بھی معاف کر دیں۔

5. امام عادل کی اطاعت واجب ہے، اور اگر وہ فاسق ہو یا فسق میں مبتلا ہو جائے تب بھی اس کے خلاف بغاوت واجب نہیں۔

اسی طرح امام اشعریؒ نے اثنا عشری مذہب اور دیگر شیعہ فرقوں کے مقابلہ میں معتدل نظریہ اختیار کیا، جو اہل سنت کا مشہور مذہب ہے کہ حضرت ابوبکر، حضرت عمر، حضرت عثمان اور حضرت علی رضی اللہ عنہم اجمعین سب کے سب خلفائے برحق ہیں، اور ان میں فضیلت کی ترتیب بھی وہی ہے جو ترتیب ان کی خلافت میں ہے نیز یہ کہ مشاجرات صحابہؓ پر گفتگو کرنے سے بچا جائے اور اس کو اللہ کے حوالہ کر دیا جائے۔

معتزلہ اور اہل سنت کے درمیان جو اصولی اختلافات ہیں، ان کو جزئیات پر منطبق کرنے کے لحاظ سے دو مسئلوں میں اختلاف زیادہ زیر بحث رہا ہے۔ ایک رویت باری، دوسرے معجزات۔ معتزلہ رویت باری کے قائل نہیں ہیں، نہ اس دنیا میں اور نہ عالم آخرت میں۔ اہل سنت آخرت میں رویت باری کے قائل ہیں؛ اس لئے انہوں نے کہا کہ کسی چیز کو دیکھے جانے کیلئے اس کا کسی خاص جگہ پر متحیز ہونا یا ذی جسم ہونا ضروری نہیں۔ معتزلہ معجزات کے بھی قائل نہیں ہیں اور قرآن مجید میں جن معجزات کا ذکر آیا ہے، وہ ان کی تاویل کرتے ہیں؛ کیونکہ ان کے نزدیک جب کوئی علت پیدا ہو جائے تو اس کے معلول کا پیدا ہونا ضروری ہے، اگر پانی ہو تو ضروری ہے کہ وہ ڈبوئے۔ امام اشعری کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ واقعی علت ومعلول ایک دوسرے کے ساتھ وجود میں آتے ہیں؛ لیکن اللہ تعالیٰ اس بات پر قادر ہیں کہ کسی خاص واقعہ میں علت ومعلول کے رشتہ کو توڑ دیں۔

صفات باری کے سلسلے میں امام اشعری کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ سات صفات اللہ تعالیٰ کی صفات ذاتیہ ہیں، (1) علم (2) قدرت (4) (3) ارادہ (5) سمع (6) بصر (7) کلام، یہ صفات کبھی بھی اللہ تعالیٰ سے الگ نہیں ہو سکتے، قرآن بھی اللہ تعالیٰ کی صفت کلام کا حصہ ہے، اس لئے یہ بھی ازلی اور ابدی ہے۔ اس کے علاوہ جو صفات ہیں وہ صفات فعلیہ ہیں، جیسے استواء علی العرش، اللہ تعالیٰ کا نزول، اللہ تعالیٰ کا آنا وغیرہ، یہ اللہ تعالیٰ کی مشیت سے متعلق ہیں، اللہ جب چاہیں ان کو کریں اور جب چاہیں نہ کریں۔

ان کے علاوہ اشاعرہ کے وہ نظریات جن سے معتزلہ کو اختلاف ہے، یہ ہیں:

1. اللہ تعالیٰ کیلئے یہ بات جائز ہے کہ انسان کو ایسے کام کا مکلف قرار دے جو اس کی طاقت سے باہر ہو، معتزلہ کا نقطۂ نظر اس کے برخلاف تھا۔ (یہ اور یہ بات ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی مخلوق کو طاقت سے بڑھ کر کام کا مکلف نہیں بناتے)
2. اللہ تعالیٰ کو اس بات کا حق ہے کہ اپنی مخلوق کو بغیر کسی جرم کے سزا دیں، بخلاف معتزلہ (لیکن اللہ تعالیٰ ایسا کرتے نہیں ہیں)
3. اللہ جو چاہیں اپنے بندوں کے ساتھ کر سکتے ہیں، اللہ پر یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ وہی کرے، جو بندوں کیلئے اصلح ہو۔
4. اللہ تعالیٰ کے حکم سے اور اس کی شریعت کی رو سے اللہ تعالیٰ کو پہچاننا اور اس کی فرمانبرداری کرنا واجب ہے، نہ کہ عقل کی رو سے، بخلاف معتزلہ کے۔ (ان کے نزدیک عقل کی بناء پر بھی اللہ تعالیٰ کی معرفت واجب ہے۔)
5. میزان حق ہے، اور وہ اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نامۂ اعمال میں وزن پیدا کرے گا۔
6. زندگی کیلئے جسم یا کوئی خاص بناوٹ ضروری نہیں، مثلاً آگ میں بھی اللہ تعالیٰ زندگی، عقل اور نطق پیدا کر سکتے ہیں بخلاف معتزلہ کہ ان کے نزدیک یہ جائز نہیں۔
7. یہ بات ممکن ہے کہ ہمارے سامنے اونچے پہاڑ ہوں اور بلند آوازیں ہوں؛ لیکن ہم اسے دیکھ نہ سکیں، سن نہ سکیں اور یہ بھی ممکن ہے کہ ایک نابینا شخص جو مشرق میں ہو، مغرب میں ایک مچھر کو دیکھ لے۔
8. یہ بات ممکن ہے کہ ایک جادوگر ہوا میں اڑنے لگے، اور انسان کو گدھے میں، اور گدھے کو انسان میں تبدیل کر دے۔
9. بندہ اپنے افعال اپنی قدرت سے نہیں کرتا، بلکہ اللہ تعالیٰ کی قدرت سے کرتا ہے۔
10. اللہ تعالیٰ نے ہی کافر کے کفر اور گناہ گار سے گناہ کو چاہا ہے۔

8.3.1 مذہب اشعری۔ تدوین وارتقاء:

مذہب اشعری کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ تدوین وارتقاء کے اعتبار سے اس پر دو عہد گزرے ہیں، پہلا دور خود امام اشعری سے شروع ہوتا ہے اور انہوں نے خود ہی اپنی مایہ ناز کلامی کتابیں 'کتاب الابانۃ' اور 'مقالات الاسلامیین' لکھ کر اپنے نقطۂ نظر کو واضح کر دیا ہے۔ یہ دور علامہ باقلانی (متوفی 403ہجری) جن کی کتاب التمہید ہے، پر ختم ہوتا ہے۔

اس دور میں مذہب اشعری اعتزال اور فلسفہ دونوں سے دور رہا، اور اسی لئے اس کو محدثین، فقہاء اور صوفیاء کے درمیان بھی قبولیت

حاصل ہوئی۔ دوسرا دور ''التاویل'' کے مصنف ابن فورک اصفہانی (متوفی 406ہجری) سے شروع ہوتا ہے اورعبدالکریم شہرستانی (متوفی548ہجری) پرختم ہوتا ہے، جن کی کتابیں 'نہایۃ الاقدام' اور 'الملل والنحل' علم کلام کی بڑی اہم کتابیں ہیں۔

اس دور میں جن لوگوں نے مذہب اشاعرہ کوسنوارنے اورترقی دینے کا کام کیا، ان میں امام الحرمین، امام غزالی اور پھر امام فخرالدین رازی کے نام بہت نمایاں ہیں، اس دور میں مذہب اشعری میں تاویل کا رجحان بڑھا، فلسفہ اور منطق کے بعض افکار سے استفادہ کیا گیااورکلامی بحثیں معقولات کے لب ولہجہ میں ڈھل گئیں۔

8.4 ماتریدیہ

یہ مذہب امام ابومنصور ماتریدی کی طرف منسوب ہے، ان کا اصل نام محمد بن محمد بن محمود ہے، وہ ماوراء النہر میں سمرقند کے ایک شہر'ماترید' میں پیدا ہوئے، ان کا سنہ ولادت یقینی طور پر معلوم نہیں، لیکن وفات کا سنہ 323یا333ہجری بتایا گیا ہے۔انہوں نے اپنے عہد کے اکابر علماء احناف نصربن یحییٰ بلخی (متوفی 368ہجری)ابونصرعیاض، ابوبکراحمد جوزجانی اورابوسلیمان جوزجانی، محمد بن مقاتل رازی (یہ دوواسطوں سے امام ابویوسف اورامام محمد کے شاگرد تھے) وغیرہ سے علم فقہ وکلام میں استفادہ کیا۔انہیں امام السنۃ اورامام الھدیٰ کے لقب سے یادکیا جاتا ہے۔وہ عقائد میں بھی بحیثیت مجموعی امام ابوحنیفہؒ کے متبع تھے۔

علم کلام اوراصول الفقہ میں ان کی بہت سی کتابیں ہیں، کچھ اہم کتابوں کے نام یہ ہیں۔'بیان وھم المعتزلۃ، تاویلات اھل السنۃ، الدررفی اصول الدین، الردعلی تہذیب الکعبی فی الجدل، عقیدۃ الماتریدیۃ، کتاب التوحیدواثبات الصفات، کتاب الجدل، ماخذ الشرائع فی اصول الفقہ''۔ان کی بنیادی کتاب' کتاب التوحید' ڈاکٹرفتح اللہ خلف کی تحقیق کے ساتھ شائع ہوچکی ہے۔

امام ابومنصور ماتریدیؒ کا سابقہ معتزلہ سے پیش آیا، جیسا کہ امام ابوالحسن الاشعریؒ کے ساتھ ہوا، اسی لئے ماتریدیہ اوراشاعرہ کے درمیان بہت زیادہ اختلاف نہ ہوا۔علامہ شبلی کے بقول ''دونوں کے درمیان مختلف فیہ مسائل بعضوں نے تین، بعضوں نے تیرہ، بعضوں نے چالیس اورسب سے زیادہ استقصاء کرتے ہوئے علامہ ابن بیاضی ۵۰ رمسائل لکھے ہیں؛ لیکن اختلافی مسائل کی اتنی بڑی تعداد اعتقادی فروعات پراصول کی تطبیق کی وجہ سے پیدا ہوئی، ورنہ اکثر اہل علم نے دس، گیارہ اصول مسائل کا ذکر کیا ہے، جن میں اشاعرہ اور ماتریدیہ کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے، وہ مسائل یہ ہیں:

1. انسان پراپنے رب کی معرفت حاصل کرناواجب ہے، چاہے ان میں کوئی رسول یااس کی تعلیم نہیں آئی، اشاعرہ اس کے خلاف ہیں، اشاعرہ کا کہنا یہ ہے کہ شرع کی بنیاد پر ہی اللہ کی معرفت اوراس پر ایمان لاناواجب ہوتا ہے۔ماتریدیہ کے یہاں عقل کی بناء پر بھی ایمان واجب ہے۔

2. ماتریدیہ کے نزدیک اللہ کا وہ کلام نہیں سنا جاتا، جوقدیم ہے بلکہ وہ عبارت سنی جاتی ہے جواس کلام نفسی قدیم کی ترجمان ہے، جبکہ اشاعرہ کے نزدیک بعینہ اللہ تعالیٰ کا کلام سنا جاتا ہے۔

3. ایمان میں زیادتی اورکمی نہیں ہوتی ہے، جب کہ اشاعرہ ایمان میں کمی وزیادتی کے قائل ہیں۔

4. ماتریدیہ کے نزدیک نبی ہونے کیلئے مرد ہونا شرط ہے، اشاعرہ کے یہاں یہ شرط نہیں ہے۔

5. ماتریدیہ کے یہاں اللہ تعالیٰ کی طرف سے تکلیف مالا یطاق نہیں ہوسکتا؛ جب کہ اشاعرہ کے یہاں ہوسکتا ہے۔ چنانچہ ابواسحق اشعری اور امام غزالی اشعری ہونے کے باوجود اس مسئلہ میں ماتریدیہ کی موافقت کی ہے

6. ماتریدیہ کے یہاں اللہ تعالیٰ کے افعال حکمت وعلت پر مبنی ہوتے ہیں، جب کہ اشاعرہ کے یہاں یہ ضروری نہیں، ماتریدیہ کہتے ہیں کہ اگر یہ ضروری نہ ہوتو اللہ تعالیٰ کی طرف فعل عبث کی نسبت لازم آئے گی۔

7. ماتریدیہ کے یہاں کسی شے یا فعل میں حسن و قبح کا ادراک عقل کے ذریعہ ہوسکتا ہے،لیکن عقل کا ادراک شریعت کے تابع ہوگا، اگر اس کا ادراک حکم شرعی کے خلاف ہوتو اس کا اعتبار نہیں، اشاعرہ کے نزدیک حسن وقبح کو جاننے میں شریعت ہی کا اعتبار ہے، عقل کا کوئی اعتبار نہیں۔

8. جو شخص تقلیدی طور پر ایمان رکھتا ہو، اس کا ایمان معتبر ہے، اشاعرہ کے نزدیک دلیل کے ذریعہ سمجھ کر ایمان لانے والوں کے ہی ایمان کا اعتبار ہوگا۔

9. ماتریدیہ کہتے ہیں کہ تمام چیزیں ہی اللہ تعالیٰ کے ارادہ، قضاوقدر اور مشیت سے پیدا ہوتی ہیں؛ البتہ طاعات میں اللہ تعالیٰ کی رضا چاہت اور امر شامل ہوتا ہے اور معاصی کے ارتکاب میں اللہ تعالیٰ کی رضا، محبت اور امر شامل نہیں ہوتا، جب کہ اشاعرہ کہتے ہیں کہ ان افعال میں بھی اللہ تعالیٰ کی رضا شامل ہوتی ہے، اللہ تعالیٰ کی رضا سے ہی وہ فعل وجود میں آتا ہے۔

10. اشاعرہ کے نزدیک اللہ تعالیٰ کی صفات میں صفات ذاتیہ اور صفات فعلیہ کے درمیان فرق کیا گیا ہے، صفات ذاتیہ قدیم ہیں نہ کہ صفات فعلیہ، ماتریدیہ کے نزدیک اللہ تعالیٰ کی تمام صفات قدیم اور ازلی ہیں۔

11. اگرچہ اللہ تعالیٰ کی قدرت میں سب کچھ ہے؛ لیکن ماتریدیہ کا خیال ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے وعدہ اور وعید کے خلاف نہیں کرتے۔ جب کہ اشاعرہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کرسکتے ہیں۔

12. ماتریدیہ کے نزدیک اللہ تعالیٰ قبیح افعال کو نہیں کرتے، جیسے فرمانبردار کو عذاب دینا، انبیاء کو دوزخ میں ڈال دینا، کافروں کو جنت میں رکھ دینا، اشاعرہ کہتے ہیں کہ چونکہ اللہ تعالیٰ قادر مطلق ہیں، اس لئے وہ ایسا کرسکتے ہیں، یہاں تک کہ وہ کافروں کو بھی معاف کرسکتے ہیں۔

13. ماتریدیہ کے نزدیک اشیاء کو وجود میں آنے یا لانے کیلئے اللہ تعالیٰ 'کن' نہیں کہتے ہیں یہ بطور مجاز کے ہے اور مقصود یہ ہے کہ فوراً ہی اللہ تعالیٰ کے ارادہ کے مطابق چیز وجود میں آجاتی ہے، جب کہ اشاعرہ کے نزدیک یہ اپنے حقیقت پر محمول ہے، یعنی اللہ تعالیٰ کے کلام قدیم 'کن' کے تحت چیزیں وجود میں آتی ہیں۔

14. اگر کوئی شخص مرتد ہوجائے تو اس کے اعمال حبط ہوجائیں گے، اس پر تو دونوں فریقوں کا اتفاق ہے، لیکن پھر وہ تائب ہوجائے تو کیا اس کے نیک اعمال واپس آجائیں گے، اس سلسلے میں ماتریدیہ کی رائے یہ ہے کہ اس کے اعمال واپس آجائیں گے اور اس کو ان کا

اجر حاصل ہوگا، اشاعرہ کی رائے اس کے برخلاف ہے

15. کافروں کو کفر کے علاوہ کیا فرائض وواجبات کے ترک کرنے پر بھی عذاب ہوگا، ماتریدیہ کے نزدیک ترک اعمال پر عذاب نہ ہوگا، بلکہ اسے صرف کفر کا عذاب ہوگا، جب کہ اشاعرہ کفر کے علاوہ ترک اعمال کی وجہ سے زائد عذاب دیئے جانے کے قائل ہیں۔

16. ماتریدیہ کے نزدیک انبیاء کرام کبائر سے بھی معصوم ہیں اور صغائر سے بھی، یہی نقطۂ نظر علامہ اسفرائنی اور قاضی عیاض کا ہے جو مذہباً اشعری ہیں، جب کہ اشاعرہ کے نزدیک انبیاء سے کبائر کا ارتکاب تو نہیں ہوسکتا؛ لیکن صغائر کا ارتکاب ہوسکتا ہے۔

17. ماتریدیہ کے نزدیک حالت یاس کا ایمان تو مقبول نہیں ہے؛ لیکن توبہ مقبول ہے، جب کہ اشاعرہ کے نزدیک حالت یاس کی توبہ بھی مقبول نہیں۔

چونکہ ماتریدیہ کا مذہب اشاعرہ اور معتزلہ کے درمیان ہے، اس لئے ان مسائل کی وضاحت ضروری معلوم ہوتی ہے جن میں ماتریدہ کا نقطۂ نظر معتزلہ سے مختلف ہے، اور وہ یہ ہیں:

1. اس میں اختلاف ہے کہ ایمانیات کے جاننے کا ذریعہ عقل ہے یا نقل، یعنی کتاب وسنت؟ معتزلہ کہتے ہیں کہ اس کا ذریعہ عقل ہے، اشاعرہ کہتے ہیں کہ نقل ہے، ماتریدیہ نے درمیانی راستہ اختیار کیا کہ اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات اور نبوت ورسالت کی معرفت میں عقل ہے اور آخرت کی تفصیلات کو جاننے کا ذریعہ نقل ہے۔

2. معتزلہ بھی اسمائے الٰہی کے قائل ہیں؛ لیکن وہ کہتے ہیں کہ یہ اسماء صفات پر دلالت نہیں کرتے، ذات پر دلالت کرتے ہیں، جب کہ ماتریدیہ کے نزدیک یہ صفات پر بھی دلالت کرتے ہیں۔

3. معتزلہ اللہ تعالیٰ کیلئے صفات کا انکار کرتے ہیں، جب کہ ماتریدیہ اللہ تعالیٰ کیلئے ۸/صفات ذاتیہ علم، حیات، قدرت، ارادہ، سمع، بصر، کلام، اور تکوین کو ثابت کرتے ہیں۔

4. معتزلہ کے نزدیک قرآن مجید ازلی نہیں ہے، جب کہ ماتریدیہ کے نزدیک اللہ تعالیٰ کا کلام نفسی قدیم، ازلی اور غیر مخلوق ہے۔

5. معتزلہ کے نزدیک انسان اپنے افعال کا خود خالق ہے، جب کہ ماتریدیہ کے نزدیک افعال کا خلق اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہوتا ہے اور کسب بندہ کی طرف سے۔

6. رویت باری کے معتزلہ قائل نہیں، ماتریدیہ اس کے قائل ہیں۔

7. جنت ودوزخ کے معتزلہ کے نزدیک نہ ابھی پیدا ہوئے ہیں اور نہ ابھی موجود ہیں، بلکہ قیامت میں پیدا کیے جائیں گے، ماتریدیہ کے نزدیک وہ پیدا ہو چکے ہیں۔

8. معتزلہ عذاب قبر، میزان، پل صراط اور اہل کبائر کیلئے شفاعت کے قائل نہیں، ماتریدیہ ان سب کے قائل ہیں۔

9. معتزلہ کرامات اولیاء کے قائل نہیں، ماتریدیہ قائل ہیں۔

10. معتزلہ کے نزدیک ایمان تصدیق، اقرار اور عمل کا نام ہے، ماتریدیہ کے نزدیک اصل ایمان تصدیق بالقلب کا نام ہے۔

11. معتزلہ کے نزدیک مرتکب کبیرہ دنیا میں کفر و ایمان کے درمیان ہے اور آخرت میں اس کی جگہ دوزخ ہے، جب کہ ماتریدیہ کے نزدیک وہ مومن ہے۔

12. معتزلہ کے نزدیک مقلد کا ایمان معتبر نہیں، جب کہ ماتریدیہ کے نزدیک مقلد کا ایمان درست ہے، لیکن دلیل سے واقف نہ ہونا اس کی کوتاہی ہے۔

13. معتزلہ کے نزدیک ایمان میں کمی وزیادتی ہوتی ہے، جب کہ ماتریدیہ کے نزدیک ایمان میں کمی وزیادتی نہیں ہوتی، اس لئے کہ اعمال ان کے نزدیک ایمان کا جز نہیں ہیں۔

ماتریدیہ جن باتوں میں معتزلہ کی موافقت کرتے ہیں ان کا تذکرہ بھی مناسب ہے، ان میں سے چند اہم امور یہ ہیں۔

1. عقل وفہم کا استعمال کر کے اللہ تعالیٰ کی معرفت حاصل کرنے اور ایمان لانے کا واجب ہونا، چاہے شارع کی نص اس تک نہ پہنچی ہو۔

2. یہ نقطۂ نظر کہ اللہ تعالیٰ کا ہر فعل کسی نہ کسی حکمت اور علت پر مبنی ہوتا ہے۔

3. کسی چیز کے حسن وقبح کو معلوم کرنے کا ایک ذریعہ عقل بھی ہے؛ البتہ معتزلہ کے یہاں عقل کی حیثیت حاکم کی ہے اور ماتریدیہ کے نزدیک وہ حکم الٰہی کے تابع ہے۔

4. یہ بات کہ اللہ تعالیٰ ان چیزوں کا مکلّف نہیں بناتے جو طاقت سے باہر ہوں۔

5. عقائد میں تنہا خبر واحد کا معتبر نہیں ہونا؛ کیونکہ خبر واحد ظنی الثبوت ہے اور عقائد کا تعلق ایمان و کفر سے ہے، اس لئے اس میں یقینی دلیل ہونی چاہئے۔

اہل سنت والجماعت کے دوسرے مکاتب اور ماتریدیہ کے طرز فکر میں جو فرق ہے ان میں بعض تو وہی ہیں جن میں ماتریدیہ نے معتزلہ کی موافقت کی ہے یعنی عقل کے ذریعہ اللہ تعالیٰ کی معرفت کا ممکن ہونا اور ایمان کا واجب ہونا، حسن وقبح کا ایک ذریعہ عقل کو قرار دینا، تنہا خبر واحد کا معتبر نہ ہونا؛ لیکن اس کے علاوہ اصولی بات یہ ہے کہ ماتریدیہ تاویل اور تفویض دونوں کے قائل ہیں اور تاویل کے قائل ہونے کی بنیاد پر وہ قرآن وحدیث کے الفاظ میں بعض جگہ معنی حقیقی کے بجائے معنی مجازی مراد لینے کو درست سمجھتے ہیں۔ اسی لئے ان کے یہاں تاویل معتزلہ سے کم اور اشاعرہ سے زیادہ ہے؛ کیونکہ ان کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ قرآن وحدیث میں بہت سے الفاظ وہ ہیں کہ جن میں تاویل کے بغیر چارہ کار نہیں، مثلاً:

اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ننسـاکـم کمانسیتم لقاء یومکم هذا (جاثیہ:۳۴) اس میں اللہ تعالیٰ کی طرف بھولنے کی نسبت ہے، ظاہر ہے کہ اس کی تاویل کرنی ہوگی، یا جیسے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: 'ابن آدم کا قلب اللہ تعالیٰ کی انگلیوں میں سے دو انگلی کے درمیان ہے'، تو کیا اس کو معنی حقیقی پر محمول کیا جائے گا کہ انسان کے جسم میں قلب کے دونوں طرف اللہ تعالیٰ کی دو انگلیاں ہیں؟ ظاہر ہے کہ اس کا معنی یہی ہوسکتا ہے کہ انسان کا دل اللہ تعالیٰ کے ارادہ اور قدرت میں ہے کہ وہ جس طرف چاہے اسے پھیر دے۔

حقیقت یہ ہے کہ ماتریدیہ کا مذہب عقل ونقل دونوں سے ہم آہنگ ہے اور وہ ایمانیات کی ایسی تشریح کرتا ہے جو کتاب وسنت سے متصادم بھی نہیں اور عقل سے ہم آہنگ بھی ہیں، اسی لئے بعض اہل علم نے لکھا ہے کہ اہل سنت والجماعت میں ماتریدیہ کا موقف سب سے زیادہ اسلامی روح کے مطابق ہے۔ جیسا کہ ذکر آچکا ہے کہ اس مکتبہ فکر کی پیدائش تو ماوراء النہر کے علاقہ میں ہوئی لیکن خلافت عثمانیہ کے اس کو اختیار کر لینے کی وجہ سے یہ اشاعرہ کے بعد سب سے بڑا اعتقادی مذہب ہے۔ ماضی قریب میں خضری بک، طاش کبری زادہ، بیاضی، علامہ زاہد الکوثری اور مصطفیٰ صبری جیسے نادرۂ روزگار علماء کے اس کلامی مذہب سے وابستہ ہونے کی وجہ سے اس کو ایک نئی قوت حاصل ہوئی۔

8.5 حنابلہ

امام احمد بن حنبلؒ ائمہ متبوعین میں سے ایک ہیں، امام احمد بن حنبل جہاں ایک بڑے محدث اور فقیہ تھے وہیں انہوں نے اپنے زمانہ میں اہل سنت والجماعت کے خلاف اٹھنے افکار کا مقابلہ بھی کیا [illegible] معتزلہ جن کو اس وقت سیاسی پشت پناہی حاصل تھی، کے خلاف انہوں نے بہت جرأت کے ساتھ اہل سنت کے نقطۂ نظر کو پیش کیا۔ [illegible] طور پر ان کا طرز فکر اور اسلوب استدلال وہی تھا جو امام ابوحنیفہ، امام مالک اور امام شافعی یا دوسرے علماء کا ہے؛ البتہ چونکہ معتزلہ نقل [illegible] حنابلہ نقل کو زیادہ اہمیت دیتے تھے اور اس کی وجہ سے بہت سی نصوص کی دور از کار تاویل کرتے تھے۔ اس لئے انہوں نے عقل کے بجائے نقل کو اصل بنانے کی دعوت دی۔

امام احمد حنبل کا اسم گرامی احمد، والد کا نام محمد اور دادا کا حنبل، کنیت ابوعبداللہ،، ماں اور باپ دونوں کی طرف سے آپ کا نسب عرب کے قبیلہ ربیعہ کی شاخ شیبان سے ملتا ہے، اس لئے آپ شیبانی کہلاتے ہیں۔ آباء واجداد مرو میں رہتے تھے، وہاں سے بغداد آئے، اور بغداد میں ہی ربیع اولال 164 ہجری میں پیدا ہوئے۔ کوفہ، بصرہ، مکہ، مدینہ، شام اور یمن کے اسفار طلب علم کیلئے کئے۔ امام شافعی، ہشیم، سفیان بن عیینہ، ابراہیم بن سعد وغیرہ آپ کے اساتذہ میں ہیں۔ امام بخاری، امام مسلم جیسے اساطین علم نے آپ سے روایت لی ہے، حدیث وفقہ دونوں میں آپ کو نمایاں درجہ حاصل ہے۔ جہاں علم کی دنیا میں آپ کی خدمات کو قدر ومنزلت کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے، وہیں دعوت وعزیمت اور حق 'سچائی پر استقامت کی تاریخ میں بھی آپ کی حیات نقش جاوداں کی حیثیت رکھتی ہے کہ 218 ہجری تا 233 ہجری آپ عباسی خلفاء (مامون، معتصم اور واثق) کی طرف سے سخت ابتلاؤں اور آزمائشوں سے گزرا اور اس کوچۂ امتحان کی آبلہ پائی میں کہیں آپ کے قدم میں تزلزل پیدا نہیں ہوا، 241 ہجری میں ماہ ربیع الاول ہی میں آپ کی وفات ہوئی۔

امام احمد نے اپنے اجتہادات کی بنیاد پانچ اصولوں پر رکھی تھی، اولاً نصوص۔ دوسرے صحابہ کے وہ فتاویٰ جن کے بارے میں کسی دوسرے صحابی کا اختلاف منقول نہ ہو۔ تیسرے اگر صحابہ کا اختلاف ہو تو جو قول آپ کے خیال میں کتاب وسنت سے قریب ہوتا اسے لیتے اور صحابہ کے قول سے باہر نہ جاتے۔ چوتھے، اگر ان میں سے کوئی دلیل موجود نہ ہو تو حدیث مرسل اور ایسی حدیث ضعیف جو باطل ومنکر کے درجہ میں نہ ہو، واضح ہو کہ امام احمد کے نزدیک حدیث حسن کو بھی حدیث ضعیف ہی کہا جاتا ہے اور حدیث کی دو ہی قسمیں کی جاتی ہیں: حدیث صحیح اور حدیث ضعیف۔ پانچویں قیاس، جب کوئی اور دلیل موجود نہ ہو تو امام صاحب قیاس سے کام لیتے ہیں، ویسے امام احمدؒ کا اپنا مزاج یہ ہے کہ جس مسئلہ میں نص یا سلف کا کوئی قول موجود نہ ہو تو اس میں اظہار رائے سے گریز کرتے ہیں۔

اس پر تمام اہل سنت کا اتفاق ہے کہ نصوص کو عقل پر تقدم حاصل ہے؛ لیکن امام احمد کی اس فکر کو سمجھنے میں آگے چل کر ان لوگوں کی فکر یکساں نہیں رہی جو اپنے آپ کو ان کی جانب منسوب کیا کرتے تھے؛ چنانچہ امام احمد کی جانب اپنے آپ کو منسوب کرنے والوں میں تین قسم کے گروہ تھے۔

1. وہ لوگ جن کا کلامی بحثوں میں عقلی دلائل کی طرف زیادہ جھکاؤ ہو گیا، انہوں نے اشاعرہ بلکہ بعض دفعہ معتزلہ کی آراء کو بھی اختیار کیا، جیسے حنابلہ بغداد کے شیخ ابن عقیل، صاحب 'الفنون'، 'المعتمد' کے مصنف ابویعلی، ابن الجوزی، جو عقائد میں مختلف کتابوں کے مولف ہیں۔ یہاں تک کہ ابن عقیل کو تو بعضوں نے ان کے اس رجحان کی وجہ سے اہل سنت والجماعت سے خارج قرار دیا ہے۔

2. دوسرا گروہ وہ تھا، جس نے ظاہر نص کے التزام میں بعض اہل علم کے بقول غلو اور تشدد سے کام لیا۔ جیسے اللہ تعالیٰ کیلئے جہت کا مسئلہ، اسی طرح انہوں نے اللہ تعالیٰ کیلئے منقول وجہ، ید وغیرہ کے الفاظ کی ایسی تشریح کی جو حشویہ اور مجسمہ کے قریب پہنچ گئی۔ علامہ نسفی ان حضرات کا 'متقشفہ' کے لفظ سے ذکر کرتے ہیں۔

3. تیسرا گروہ ان دونوں کے درمیان ہے جو نص کو پوری اہمیت دیتا ہے اور عقل کو بھی معطل قرار نہیں دیتا۔ حنابلہ میں یہی گروہ ہے جن کو اصل میں حنبلی کہنا چاہئے۔ اس گروہ کی ترجمانی ابن لزاغونی، ابن قدامہ کرتے ہیں اور اس کے سب سے بڑے نمائندہ علامہ ابن تیمیہؒ ہیں۔

ماضی قریب میں شیخ محمد بن عبدالوہاب نے نجد وحجاز میں جو تحریک شروع کی، اس تحریک کی نسبت بھی امام احمد بن حنبل کی طرف کی جاتی ہے؛ چونکہ اشاعرہ اور ماتریدیہ کا مذہب پورے عالم اسلام پر حاوی رہا، اس لئے ایک کلامی مذہب کی حیثیت سے مذہب حنبلی کو زیادہ فروغ حاصل نہ ہوسکا؛ لیکن موجودہ دور میں چونکہ سعودی حکومت اس مذہب کو اختیار کر لیا ہے اور سرکاری طور پر اس کی تبلیغ واشاعت ہوتی ہے، اس لئے اس کلامی دبستان فکر کا حلقہ بھی وسعت اختیار کر رہا ہے، خاص کر خلیجی ملکوں میں اب اکثریت کا یہی مذہب ہے۔

حنابلہ اور اشاعرہ وماتریدیہ کے درمیان جو اختلافات پائے جاتے ہیں، ان میں چند اہم نکات حسب ذیل ہیں۔

1. اشاعرہ اور ماتریدیہ کے نزدیک ایمان تصدیق قلبی کا نام ہے، اقرار باللسان اور عمل بالارکان ایمان کا جزء نہیں، بلکہ ایمان کے آثار میں سے ہیں؛ لیکن حنابلہ کے نزدیک ایمان تصدیق، اقرار اور عمل کے مجموعہ کا نام ہے۔ تاہم اس پر اتفاق ہے کہ قول یا عمل کے فوت ہونے کی وجہ سے انسان دائرہ ایمان سے باہر نہیں نکل جاتا۔

2. اللہ تعالیٰ کی معرفت کا ایک اہم ذریعہ ماتریدیہ کے نزدیک عقل ہے اور اشاعرہ میں بھی علامہ جوینی، امام رازی، امام غزالی اور علامہ آمدی وغیرہ اسی کے قائل ہیں، حنابلہ کے نزدیک اللہ تعالیٰ کی معرفت میں عقل کا دخل نہیں ہے۔

3. اشاعرہ اللہ تعالیٰ کیلئے سات صفات ذاتیہ کے قائل ہیں، ماتریدیہ نے اس پر ایک آٹھویں صفت تکوین کا اضافہ کیا ہے لیکن دوسری صفات استواء، علو، نزول وغیرہ کی تاویل کرتے ہیں؛ لیکن حنابلہ کے نزدیک یہ صفات بھی اپنے حقیقی معنی کے ساتھ اللہ تعالیٰ کیلئے ثابت ہیں۔

4. قرآن مجید تمام اہل سنت کے یہاں غیر مخلوق ہے، لیکن اس سے مراد اشاعرہ اور ماتریدیہ کے نزدیک کلام نفسی ہے، اس کی ترجمانی کرنے والے حروف واصوات اشاعرہ وماتریدیہ کے نزدیک قدیم نہیں ہیں؛ لیکن حنابلہ کے نزدیک یہ بھی قدیم ہیں اور اللہ کے کلام کو سننے کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے الفاظ وحروف کو براہ راست فرشتے سنتے ہیں، حضرت جبرئیل نے سنا ہے اور حضرت موسیٰ نے بھی اس کی سماعت کی ہے۔

5. اشاعرہ اور ماتریدیہ بندوں کے افعال کا خالق اللہ کو مانتے ہیں لیکن کہتے ہیں کہ انسان کو ارادہ کی قدرت دی گئی ہے اور اسی کا نام کسب ہے اور اسی کی وجہ سے ثواب وعقاب ہے؛ لیکن حنابلہ کہتے ہیں کہ یہ ارادہ بھی اللہ تعالیٰ ہی کی طرف سے ہے۔

6. اشاعرہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ انسان کو ایسی چیز کا بھی مکلّف کر سکتے ہیں جو اس کی طاقت سے زیادہ ہو، حنابلہ کے نزدیک یہ درست نہیں ہے؛ کیونکہ قرآن میں صاف کہا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ [illegible] انسان کو 'تکلیف مالایطاق' کا مکلّف نہیں کرتے۔

7. اشاعرہ کہتے ہیں کہ حسن وقبح کو عقل سے نہیں جانا جاسکتا [illegible] ہی سے جانا جاسکتا ہے۔ حنابلہ اس کو غلط قرار دیتے ہیں کہ یہ گویا اس بات کو تسلیم کرنا ہوا کہ اللہ تعالیٰ ایسی باتوں کا بھی حکم د[illegible] جو عقل کے اعتبار سے قبیح ہے۔

8. اشاعرہ کے نزدیک اسباب کا مسببات کے پائے جانے میں کوئی اثر نہیں ہے، مثلاً آگ میں جلانے کی تاثیر نہیں ہے؛ بلکہ جب لکڑی کے ساتھ آگ کا اتصال ہوتا ہے تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے جلانے کا حکم ہوتا ہے، اس کی وجہ سے لکڑی جلتی ہے، حنابلہ کہتے ہیں کہ ایسا نہیں ہے؛ بلکہ اللہ تعالیٰ نے سبب اور مسبب پیدا کر رکھا ہے، جب سبب کا تحقق ہوگا تو مسبب کا تحقق ہوگا، یہ اللہ تعالیٰ کی قدرت کے منافی نہیں ہے۔

9. اشاعرہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے افعال کا حکمت وعلت پر مبنی ہونا ضروری نہیں۔ حنابلہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے افعال حکمت پر مبنی ہیں۔

10. رویت باری کے قائل تو اشاعرہ بھی ہیں اور ماتریدیہ بھی لیکن وہ رویت جہت اور مقابلہ سے منزہ ہوگی یعنی جیسے عام طور پر جن اشیاء کو دیکھا جاتا ہے وہ ایک مقررہ جہت میں ہوتی ہیں اور اس کے وجود دیکھنے والے کے مقابل ہوتا ہے؛ لیکن حنابلہ کے نزدیک اللہ تعالیٰ کی رویت جہت اور مقابلہ کے ساتھ ہوگی۔

اگرچہ کہ اشاعرہ، ماتریدیہ اور حنابلہ کے درمیان بہت سے مسائل میں اختلاف رائے نظر آتا ہے؛ لیکن نتیجہ کے اعتبار سے یہ اختلاف اتنا شدید نہیں ہے جیسا کہ پیش کیا جاتا ہے بالخصوص آج کل اشاعرہ اور حنابلہ کے درمیان جس قسم کی آویزش پیدا ہوگئی ہے وہ بے محل معلوم ہوتی ہے، حقیقت یہ ہے کہ یہ تینوں کلامی فرقے اہل سنت والجماعت میں داخل ہیں اور علماء اہل سنت اسی کے قائل ہیں۔

حنابلہ کے اعتقادی نقطۂ نظر کی وضاحت کیلئے علامہ ابن تیمیہ اور علامہ ابن قیم نے توحید کی دو قسمیں کی ہیں:

(1) توحید الوہیت (2) توحید ربوبیت۔

1. توحید الوہیت دو باتوں کو شامل ہے: ایک یہ کہ ہم صرف اللہ ہی کی عبادت کریں، عبادت میں اللہ کے ساتھ ہم کسی اور کو شریک نہ

ٹھہرائیں، نماز اللہ کیلئے پڑھیں، سجدہ اللہ کے سامنے کریں، دعا کا ہاتھ اللہ کے سامنے پھیلائیں، کسی مخلوق کو عبادت میں شریک نہ کریں۔

دوسرے اللہ کی عبادت اسی طریق پر کریں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے، خواہ وہ حکم بطور وجوب کے ہو، یا بطور استحباب کے یا بطور اباحت کے۔

2. توحید ربوبیت سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے تمام صفات وافعال میں بھی اللہ تعالیٰ کو یکتا مانیں، جیسے خلق، رزق، قضاوقدر، یہ سب اللہ تعالیٰ کی صفات ہیں، انبیاء کرام عام طور پر توحید الوہیت کی دعوت دیا کرتے تھے کیونکہ بہت سے کفار ومشرکین بھی اللہ تعالیٰ کے خالق ورازق ہونے کو تسلیم کرتے تھے، لیکن عبادت میں غیر اللہ کو شریک کرتے تھے۔

آج کل حنابلہ کے یہاں ان کے مذہب کی ترجمان کی حیثیت سے جو کتاب سب سے زیادہ مقبول ہے اور اہل علم کا مرجع ہے وہ امام ابوجعفر احمد بن محمد الطحاوی حنفی (مولود 239 ہجری، متوفی 322 ہجری) کی تالیف ''عقیدۃ الطحاوی'' اور اس کی شرح جو قاضی ابوالحسن علی بن علاء الدین ابی العز دمشقی حنفی کے قلم سے ہے۔ یہی متن وشرح موجودہ خلیجی ممالک میں عقیدہ کی کتاب کی حیثیت سے غالباً سب سے زیادہ معتبر مانی جاتی ہے

8.6 خلاصہ

اہل سنت والجماعت کے درمیان اعتقادی مسائل کی توضیح وتشریح میں جو اختلاف رائے پایا جاتا ہے۔ ان کے اعتبار سے اہل سنت کے تین مکاتب فکر پائے جاتے ہیں۔ (1) اشاعر (2) ماتریدیہ (3) حنابلہ۔ اشاعرہ مکتب فکر کے بانی امام ابوالحسن اشعری ہیں۔ امام ابوالحسن اشعری چونکہ اعتزال سے تائب ہو کر اہل سنت والجماعت کی طرف آئے تھے۔ اس لیے انہوں نے خاص طور پر ان مسائل کو اپنی پہچان بنایا جن میں ان کو معتزلہ سے اختلاف ہوا۔ انہوں نے اعتدال اور میانہ روی کا راستہ اختیار کیا۔ اس مکتب فکر میں بڑے بڑے متکلمین پیدا ہوئے جنھوں نے مذہب اشعری کو استدلال کے اعتبار سے نئی بلندی عطا کی۔

ماتریدیہ مکتب فکر امام ابومنصور ماتریدی کی طرف منسوب ہے۔ ماتریدیہ کا مذہب عقل ونقل دونوں سے ہم آہنگ ہے۔ وہ ایمانیات کی ایسی تشریح پیش کرتے ہیں جو کتاب وسنت سے متصادم بھی نہ ہو اور عقل سے ہم آہنگ بھی ہو۔ ماتریدیہ اور اشاعرہ کے درمیان مختلف فیہ مسائل بہت کم ہیں۔ ماترید کا مذہب اشاعرہ اور معتزلہ کے مکتب فکر کے درمیان ہے۔

حنابلہ مکتب فکر امام احمد بن حنبل کی طرف منسوب ہے۔ امام احمد بن حنبل نے بہت جرات کے ساتھ اپنے دور میں اہل سنت کے نقطہ نظر کو پیش کیا اور معتزلہ کے برخلاف عقل کے بجائے نقل کو اصل بنانے کی دعوت دی۔ اشاعرہ، ماتریدیہ اور حنابلہ کے درمیان بہت سے مسائل میں اختلاف رائے ہے۔ لیکن نتیجہ کے اعتبار سے یہ اختلاف اتنا شدید نہیں ہے جتنا کہ پیش کیا جاتا ہے۔ بالخصوص آج کل اشاعرہ اور حنابلہ کے درمیان جس قسم کی آویزش پیدا ہوگئی ہے وہ بے محل معلوم ہوتی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ تینوں کلامی فرقے اہل سنت والجماعت میں داخل ہیں اور علماء اہل سنت اسی کے قائل ہیں۔

8.7 نمونے کے امتحانی سوالات

درج ذیل سوالات کے جوابات تیس سطروں میں دیجیے۔

1. اشعری مکتب فکر کے بارے میں آپ کیا جانتے ہیں؟ تفصیل سے لکھیے۔
2. ان مسائل کا ذکر کیجیے جن میں اشاعرہ اور ماتریدیہ کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے۔
3. ماتریدی مکتب فکر پر تفصیل سے روشنی ڈالیے۔

درج ذیل سوالات کے جوابات تیس سطروں میں دیجیے۔

1. حنابلہ، اشاعرہ اور ماتریدیہ کے درمیان جن نکات میں اختلافات پائے جاتے ہیں۔ ان میں سے چند اہم نکات پر روشنی ڈالیے۔
2. حنابلہ مکتب فکر کے بارے میں اپنی معلومات تفصیل سے تحریر کیجیے۔

8.8 مطالعہ کے لیے معاون کتابیں

الکلام — علامہ شبلی نعمانی

علم الکلام — علامہ شبلی نعمانی

تاریخ دعوت وعزیمت — مولانا سید ابوالحسن ندوی

الغزالی — علامہ شبلی نعمانی

علامہ ابوالاعلی مودودی، حیات وخدمات — ڈاکٹر ابوذر اصلاحی

عقلیات ابن تیمیہ — مولانا محمد حنیف ندوی

تفسیر القرآن — سر سید احمد خان

تفسیر حقانی — مولانا عبدالحق حقانی

امام رازی — مولانا عبدالسلام ندوی

الابانۃ عن اصول الدیانۃ — امام ابوالحسن اشعری

مقالات اسلامیین — امام ابوالحسن اشعری

التمہید — علامہ باقلانی

التاویل — ابن فہر اصفہانی

الملل والنحل — علامہ ابن حزم ظاہری

الملل والنحل — عبدالکریم شہرستانی

کتاب التوحید — امام ابومنصور ماتریدی

شرح الاصول الخمسۃ — قاضی عبدالجبار معتزلی

درتعارض العقل والنقل — علامہ ابن تیمیہ

الفرق بین الفرق — شیخ ابوطاہر بغدادی

العقیدۃ الطحاویۃ — امام ابوجعفر طحاوی

کتاب التوحید — شیخ محمد بن عبدالوہاب نجدی

شرح عقیدۃ الطحاویۃ — ابوالحسن علی ابن ابی العزدمشقی

شرح عقائد نسفی — علامہ سعدالدین تفتازانی

اکائی 9 : جدید علم کلام

اکائی کے اجزاء

9.1 مقصد

اس اکائی کے مطالعہ کے بعد طلبہ یہ جان لیں گے کہ عصر حاضر میں اسلامی عقائد پر ہونے والے اعتراضات کیا تھے۔ اسلام اور اس کے مذہبی عقائد کی بابت جدید دور میں کس طرح کی غلط فہمیاں پیدا کی گئیں اور ان کے دفاع میں کون لوگ سامنے آئے اور انہوں نے ان اعتراضات اور غلط فہمیوں کو دور کرنے میں کیا خدمات انجام دیں۔

9.2 تمہید

یورپ میں صنعتی انقلاب کے بعد اس نے تمام دنیا کو اپنی استعماری طاقت میں جکڑنا شروع کیا۔ یورپ کے مختلف ممالک نے عالم اسلام کے ایک بڑے حصے کو اپنی سامراجیت کے قبضہ میں لے لیا۔ استعمار کے زمانے میں یورپ کے فلسفہ اور جدید افکار ونظریات نے مسلمانوں کو متاثر کیا اور ان کے عقائد کو متزلزل کیا۔ دین اسلام کو نئے انداز کے تشکیکی، الحادی اور مادی اعتراضات کا سامنا کرنا پڑا۔ اس دور میں جن لوگوں نے ان افکار ونظریات کا جائزہ لیا اور ان کی تردید کی، نیز اسلامی عقائد کا دفاع کیا، بلکہ آگے بڑھ کر فلسفہ جدیدہ کے کھوکھلے پن کو واضح کیا، ان میں سرسید، شبلی، اقبال اور مودودی کے نام اور کام نمایاں ہے۔ اس اکائی میں ان کاموں کا تعارف کرایا جائے گا۔

9.3 سرسید

سرسید احمد خان 17 اکتوبر 1817ء کو دہلی میں پیدا ہوئے، ان کے والد میر متقی شاہ غلام علی کے مرید تھے، والدہ بڑی دوراندیش اور دانش مند تھیں جنہوں نے سرسید کی اخلاقی تربیت کی، تعلیم روایتی طریقے پر ہوئی، پہلے قرآن مجید پڑھایا گیا، پھر فارسی کی درسی کتابیں مثلاً خالق باری، کریما، گلستاں بوستاں، عربی میں شرح تہذیب، مختصر المعانی اور مطول پڑھی، طب کی تعلیم حکیم غلام حیدر خان سے حاصل کی، اس کے بعد انہوں نے ذاتی کوشش سے مزید تعلیم حاصل کی۔ 1846ء سے 1855ء میں جب کہ وہ منصفی کی خدمات پر مامور تھے، انہوں نے دہلی کے باکمالوں مثلاً شاہ ولی اللہ محدث دہلوی کے پوتے شاہ مخصوص اللہ، شاہ اسحاق، مولانا مملوک علی نانوتوی وغیرہ سے کسب فیض کیا۔ شعراء میں غالب، نواب مصطفےٰ خان شیفتہ وغیرہ سے استفادہ کیا۔ ملازمت کے سلسلے میں دہلی، بجنور، مرادآباد، غازی پور، علی گڑھ اور بنارس کا چکر کاٹا، 1876ء کے اواخر میں پنشن لیا۔ ملازمت کے زمانہ میں ان پر کسی طرح کا کوئی داغ اور الزام نہیں لگا، ملازمت کی پوری مدت یعنی 35 سال بڑی نیک نامی سے بسر کئے۔

تصنیفات: سرسید کی تصنیفات میں رنگارنگی ہے، کبھی وہ قانونی کتاب لکھتے ہیں تو کبھی فلسفیانہ مباحث میں دخل دیتے ہیں اور کبھی تاریخی مباحث پر قلم اٹھاتے ہیں تو کبھی اسلامی عقائد کی اور کلام پاک کی تشریح و توضیح کرتے ہیں۔

ان کی ابتدائی تصنیفات یہ ہیں:

1. انتخاب الاخوین یعنی قواعد دیوانی کا خلاصہ
2. قول متین در ابطال حرکت زمین
3. تسہیل فی جراثقیل

ہندوستانی کے اسلامی عہد کی تاریخی کتابوں کی اشاعت اور تاریخی مقامات کی نشاندہی کی جانب بھی انہوں نے خاص توجہ کی چنانچہ آئین اکبری اور تاریخ فیروز شاہی کی تصحیح کا گراں قدر کام کیا، دہلی میں اور اطراف دہلی میں شاہانہ تاریخی عمارتوں پر آثار الصنادید نامی کتاب لکھی۔

مذہبی بحثوں سے ان کو ہمیشہ ذوق رہا اور وقت کے چلتے ہوئے مذہبی مباحث پر انہوں نے بھی داد تحقیق دی جس کی تفصیلات حسب ذیل ہیں

1. 1938ء میں رسول اکرمؐ کے مختصر حالات لکھے۔
2. ''رسالہ طعام اہل کتاب'' اہل کتاب کے ذبیحہ کے سلسلہ میں ہے
3. ''تبین الکلام'' بائبل کی تفسیر نئے انداز میں لکھی گئی ہے۔
4. ''خطبات احمدیہ'' سرولیم میور کی ''لائف آف محمدؐ'' جس میں رسول پاک پر بے بنیاد اعتراضات کئے گئے تھے، کے جواب میں لکھی اور اس سلسلے میں بہت زیادہ مالی بوجھ برداشت کیا۔

(5) تفسیر قرآن کی سات جلدیں لکھیں۔

(6) ''اسباب بغاوت ہند'' یہ 1857ء کے غدر کی وجوہات کے سلسلے میں لکھی گئی ہے کہ مسلمان انگریزی حکومت سے کیوں مطمئن نہ تھے۔

(7) تاریخ سرکشی بجنور

سفر برطانیہ: یکم اپریل 1869 کو سرسید انگلستان روانہ ہوئے اور اٹھارہ ،بیس مہینے کے بعد واپس ہوئے۔واپس آ کر انہوں نے ''رسالہ تہذیب الاخلاق'' جاری کیا۔1870ء میں سرسید برطانیہ سے واپس آئے، پہلے محمڈن کالج فنڈ کمیٹی کا قیام ہوا اس کے بعد ایک اسکول کھولا گیا اور 18 جنوری 1877 کو لارڈ لٹن کے ہاتھوں کالج کا افتتاح ہوا۔1887 کو سرسید نے مسلمانوں کی تعلیمی حالت کو بہتر بنانے اور ان میں تعلیمی شعور بیدار کرنے کیلئے ''آل انڈیا محمڈن ایجوکیشنل کانفرنس'' کی بنیاد رکھی۔

سرسید کی کوششوں سے کالج کی مالی حالت بہتر ہو چکی تھی اور ان کے زور دینے پر ان کے صاحبزادے کالج کے جوائنٹ سکریٹری بن چکے تھے؛لیکن سرسید کے آخری ایام بہت بے کیف اور مایوسی میں گذرے،کالج کے خزانچی نے ایک لاکھ روپے سے زائد کا غبن کرلیا،سید محمود فرائض سے لاپرواہ ہوکر حد سے زیادہ شراب نوشی کرنے لگے۔27 مارچ 1898ء میں بمقام علی گڑھ ان کا انتقال ہوگیا۔

جدید علم کلام کی حاجت: سرسید احمد خان زمانے کی ہوا دیکھ رہے تھے،عیسائی مشنریز کے اسلام پر کیے جانے والے اعتراضات دیکھ رہے تھے اور یہ بھی دیکھ رہے تھے کہ قدیم علم کلام جس مقصد کیلئے تیار کیا گیا تھا وہ اب فرسودہ ہو چکا ہے،لہذا جدید علم تیار کیا جائے اور اس کے ذریعہ اسلام پر ہونے والے تازہ اعتراضات کا جواب دیا جائے ۔جدید علم کلام کی تیاری کا مشورہ سرسید احمد خان نے متعدد مواقع پر دیا تھا،ایک مرتبہ انہوں نے تقریر کرتے ہوئے کہا:

''اس زمانے میں.........ایک جدید علم کلام کی حاجت ہے جس سے یا تو ہم علوم جدیدہ کے مسائل کو باطل کردیں یا مشتبہ ٹھیرادیں،یا اسلامی مسائل کو ان کے مطابق کرکے دکھائیں''۔

سرسید نے علماء کو جدید علم کلام کی تیاری کے سلسلے میں ابھارتے ہوئے کہا:

''یہ آفت کچھ نئی نہیں ہے بلکہ جب فلسفہ یونانی مسلمانوں میں پھیلا تھا اس وقت بھی یہ مشکل پیش آئی جس کے سبب اس زمانے کے علماء نے علم کلام ایجاد کیا تھا پس ہم جو اس کا الزام اپنے انگریزی خواں طالب علموں کو دیتے ہیں وہ ٹھیک نہیں ہے بلکہ دراصل وہ الزام اس زمانے کے علماء پر ہے جو فلسفہ جدیدہ کے مقابلہ میں کوئی علم کلام پیدا نہیں کرتے۔

اسی طرح ایک بار انہوں نے علماء سے سوال کیا کہ جدید شبہات کو دور کرنے کیلئے کون سی کتاب ہمارے پاس ہے کہ جس کو ہم طلبہ کو جدید شبہات کے ازالہ کیلئے پڑھائیں۔

''اب میں نہایت ادب سے پوچھتا ہوں کہ جو کتب مذہبی اب تک ہمارے یہاں موجود ہیں اور پڑھنے پڑھانے میں آتی ہیں،ان میں سے کون سی کتاب ہے جس میں فلسفہ مغربیہ اور علوم جدیدہ کے مسائل کی تردید یا تطبیق مسائل مذہبیہ میں سے کی ہو''۔

سرسید نے یوں تو مختلف رسائل یا مضامین میں مذہبی امور کی اپنے طور پر ایسی تشریح اور توجیہ کی جس سے ان پر کوئی اعتراض وارد نہ ہو، لیکن اس سلسلے میں سب سے زیادہ انہوں نے تفسیر قرآن میں کام لیا ہے اور تمام مذہبی اصطلاحوں کی اپنے طور پر منفرد تشریح کی ہے۔ سرسید کی تاویلات کی ہم مختصر فہرست پیش کرتے ہیں

1. معراج اور شق صدر خواب کا واقعہ ہے، جسمانی طور پر نہ تو شق صدر ہوا اور نہ ہی معراج جسم کے ساتھ ہوئی تھی۔
2. میزان کا کوئی حقیقی وجود نہیں بلکہ یہ محض استعارہ ہے۔
3. حساب کتاب کا ذکر بھی محض استعارے کے طور پر کیا گیا ہے۔
4. ابلیس کوئی خارجی وجود نہیں بلکہ انسان کی قوت بہیمہ ہی ابلیس اور شیطان ہے۔
5. ملائکہ کا کوئی خارجی وجود نہیں بلکہ انسان کی قوت ملکی کو ہی ملائکہ سے تعبیر کیا گیا ہے۔
6. عیسیٰؑ بغیر باپ کے پیدا نہیں ہوئے بلکہ ان کے والد موجود تھے۔
7. حضرت عیسیٰ کو صلیب پر چڑھانے یا سنگسار کرنے کی بات غلط ہے، بلاشبہ وہ صلیب پر چڑھائے گئے مگر صلیب پر ان کی موت نہیں ہوئی۔
8. حضرت عیسیٰ زندہ آسمان پر نہیں اٹھائے گئے بلکہ حضرت عیسیٰؑ کی موت واقع ہو چکی ہے۔
9. تمام معجزات جیسے حضرت موسیٰ علیہ السلام کے لاٹھی مارنے سے دریا کا پھٹنا وغیرہ سب کی تاویل انہوں نے کی ہے۔
10. قرآن میں کوئی آیت منسوخ نہیں ہے۔
11. بنکوں یا حکومت سے قرض پر سود لینا جائز ہے۔
12. اہل کتاب کا ذبیحہ جائز ہے۔
13. انہوں نے ''ابطال غلامی'' کے نام سے ایک رسالہ شائع کیا وہ جن میں دعویٰ کیا کہ غلامی منسوخ ہو چکی ہے۔
14. جنات سے مراد پہاڑی اور صحرائی افراد ہیں نہ کہ جس کو عوام بھوت پریت سے تعبیر کرتے ہیں۔
15. جبرئیلؑ کا وجود محض فرضی اور قیاسی ہے، نہ وہ نبی کریم پر نازل ہوتے تھے اور نہ قرآن پاک کی آیات لا کر آپ کی خدمت میں پیش کرتے تھے بلکہ نبی اکرم کے قلب پر جو کچھ خدا کی طرف سے القاء کیا جاتا تھا اسے آپ اپنے صحابیوں سے املاء کروا دیا کرتے تھے۔

16. ابراہیم علیہ السلام کو آگ میں ڈالنے کا واقعہ حسی نہیں ہے۔

17. نبوت فضل ربانی نہیں بلکہ کسبی ہے، ہر انسان بالقوۃ نبوت تفویض کیے جانے کی صلاحیت اپنے اندر رکھتا ہے اور نبی کی شخصیت میں یہ ملکات انتہائی اعلیٰ درجے پر ہوتے ہیں۔

18. احادیث کی جانچ کیلئے دو بنیادی امور ہیں: اول یہ کہ وہ قرآن پاک کے مندرجات کے متصادم نہ ہو، دوسرے یہ کہ عقل سلیم اور فہم عامہ سے ان کی تصدیق ممکن ہو۔

خواجہ الطاف حسین حالی نے حیات جاوید میں سرسید کی تفسیر القرآن کے 52 ایسے مسائل کا ذکر کیا ہے جن میں سرسید نے جمہور علماء سے ہٹ کر الگ رائے ظاہر کی ہے۔ اکتالیس مسائل کے متعلق خواجہ الطاف حسین حالی کہتے ہیں اس کی تائید کسی نہ کسی بزرگ کے کلام سے مل جاتی ہے اور بقیہ 11 مسائل ایسے ہیں جس کی کہیں سے کوئی تائید یا سند نہیں مل سکی۔ سرسید کے دینی مسائل میں تفردات کے تعلق سے خواجہ الطاف حسین حالی لکھتے ہیں:

''اگر غور کر کے دیکھا جائے تو سرسید نے شاید اس کے سوا کچھ نہیں کیا کہ جو صداقتیں اہل اسلام کی تصنیفات میں فرداً فرداً صرف ضبط تحریر میں آئی تھیں، سرسید نے ان سب کو ایک ہی بار خاص وعام پر علی الاعلان ظاہر کر دیا''۔

اگر ہم دوسرے لفظوں میں حالی کی ذکر کی گئی عبارت کو بیان کریں تو یہ کہ وہ تمام آراء جو مختلف علماء کی شاذ رائیں تھیں اور جن میں ان کے علم وفہم نے ٹھوکر کھائی تھی اور ایسا کون سا عالم ہو سکتا ہے جس کو کبھی لغزش فکر ونظر پیش نہ آئے، تو ان تمام کی آراء کو سرسید نے بیک وقت اختیار کر لیا۔ سرسید کا یہ طریق کار دور حاضر کے تجدد پسندوں کا بھی وطیرہ ہے، وہ بھی یہی کرتے ہیں کہ پہلے سے ایک بات طے کر لیتے ہیں اور پھر اس کے مطابق علماء کی کتابوں میں آراء تلاش کرتے ہیں، اگر مل جائیں تو سند پیش کرتے ہیں کہ فلاں فلاں عالم ہماری موافقت کرتے ہیں۔

دینی مسائل، اصطلاحات کی تاویل کے سلسلے میں سرسید کا طریق کار یہ تھا کہ اسلام کی جس بات پر کہیں سے زد پڑ رہی ہو تو اس کی تاویل کر کے اس کو مطابق نیچر یا سائنس ثابت کیا جائے۔ شیخ محمد اکرام ''موج کوثر'' میں سرسید کے طریق کار کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''اس تفسیر میں سرسید نے قرآن کے تمام مندرجات کو عقل وسائنس کے مطابق ثابت کیا ہے اور جہاں کہیں سائنس کی معلومات اور کلام مجید کے درمیان اختلاف معلوم ہوتا ہے وہاں معتزلہ کے طریقہ کے مطابق آیات کی نئی تاویل اور تشریح کر کے اس اختلاف کو دور کیا ہے''۔ ایک دوسری جگہ شیخ اکرام اس سلسلے میں لکھتے ہیں:

''سرسید کی مذہبی تصنیفات کا مقصد مشنریوں کے مقابلے سے زیادہ ان اعتراضات کی تردید تھا جو سر ولیم میور، دوسرے مغربی مصنف اور خود مشنری اسلام پر کیا کرتے تھے، اس مقصد کیلئے سرسید نے اسلام کی ایسی ترجمانی کی، جس پر عمل، سمجھ اور جدید فلسفے کی رو سے کوئی اعتراض نہ ہو سکے اور جس کے مطابق مسلمانوں کو موجودہ زمانے میں بالخصوص اپنے عیسائی حاکموں کے ساتھ ربط وضبط رکھنے میں کوئی امر مانع

نہ ہو"۔

شیخ اکرام کے کلام کے اقتباس سے واضح ہے کہ سرسید نے معجزات، دینی اصطلاحات اور مذہبی امور کی جو تاویل کی ہے اس میں سرسید کے تین مقصد تھے۔

1. سائنس اور اسلام میں اختلاف کی صورت میں اسلام کی ایسی تشریح وتعبیر جو اس کو سائنس کے موافق بنادے اور اس کیلئے معتزلہ کے طریقۂ کار کے مطابق آیات کی نئی تاویل وتشریح، سرسید نے خود بھی معتزلہ کے طریق کار کی کئی مواقع پر تعریف کی ہے، ایک خط جو عماد الملک کے نام ہے، ان کو لکھتے ہیں "دینیات کی تعلیم کا سوال نہایت مشکل ہے، مجھے اس بات کا یقین ہے کہ موجودہ کتب سنی وشیعہ اس قابل نہیں ہیں کہ بعد تعلیم، علوم جدیدہ کسی مسلمان کا اعتقاد قلبی مذہب اسلام پر رہے۔ صرف معتزلہ کے اصول مذہب اور کتابیں اس قدر عمدہ معلوم ہوتی ہیں مگر موجود نہیں، یہی خیال مجھ کو باعث ہوا کہ میں نے قرآن مجید کی تفسیر لکھی ہے۔"
2. ایسی تاویل جس پر عمل، سمجھ اور جدید فلسفہ کی رو سے کوئی اعتراض نہ ہو سکے، بالفاظ دیگر اسلام کو ان کے موافق ثابت کیا جائے۔
3. ایسی تاویل جس سے مسلمانوں کو عیسائی حاکموں کے ساتھ ربط وضبط میں کوئی امر مانع نہ ہو۔

سرسید کا دینی خلوص اور مسلمانوں کیلئے ہمدردی کا جذبہ:

سرسید کی دینی آراء کو تقریباً علماء نے مسترد کر دیا ہے، اس کے علاوہ سائنس نے اب تک جو ترقی کی ہے اس سے بھی ثابت ہو گیا ہے کہ سرسید نے جن چیزوں کو خلاف فطرت قرار دے کر قرآن وحدیث میں تاویل کا بار اٹھایا اب وہی چیزیں موافق فطرت اور سائنس ہو گئی ہیں، لیکن سرسید کی آراء سے قطع نظر دین سے ان کی محبت، اہل اسلام کیلئے ان کی ہمدردی کا سبھی نے اعتراف کیا ہے مولانا محمد قاسم نانوتوی ایک مکتوب میں سرسید کو لکھتے ہیں "سنی سنائی سید صاحب کی اولوالعزمی اور دردمندی اہل اسلام کا معتقد ہوں مگر اتنا یا اس سے زیادہ ان کے فساد عقائد کی خبر سن کر ان کا شاکی اور ان کی طرف سے رنجیدہ ہوں"۔ مولانا اشرف علی تھانوی علیہ الرحمہ نے بھی ایک مکتوب میں جو ان کے پیرومرشد حاجی امداد اللہ مہاجر مکی کے ایماء سے لکھا گیا تھا اس میں سرسید کی اہل اسلام کیلئے خیر خواہی، اس سلسلے میں تگ ودو، تصنیف وتالیف کے ذریعہ اسلام پر ہونے والے اعتراضات کے جواب وغیرہ کی تعریف کی ہے لیکن اس کیلئے جو طریقہ اختیار کیا گیا ہے اس کو غلط ٹھہرایا ہے، اس کے علاوہ مدرسۃ العلوم یعنی علی گڑھ کالج کے ابتدائی دور میں دینیات کے ناظم مولانا عبد اللہ انصاری تھے یہ مولانا محمد قاسم نانوتوی کے داماد تھے۔

سرسید مسلم طلبہ کو دین پر کاربند اور عمل پیرا دیکھنا چاہتے تھے، ان کا خیال یہ تھا کہ مسلم نوجوان ایک جانب عصری علوم کے ماہر ہوں تو دوسری جانب وہ دینیات سے بھی بہرہ ور ہوں اور ان کی زندگی مسلمانوں کی زندگی کا نمونہ ہو، نہ کہ وہ دین بیزار ہوں، اس سلسلے میں امرتسر کے جلسہ میں انہوں نے تقریر کرتے ہوئے مسلم طلبہ سے کہا تھا:

"یاد رکھو کہ اسلام جس پر تم کو جینا ہے اور جس پر تم کو مرنا ہے اس کو قائم رکھنے سے ہماری قوم قوم ہے، اے عزیز بچے، اگر کوئی آسمان کا ستارہ ہو جائے، مسلمان نہ رہے، تو ہم کو کیا، وہ تو ہماری قوم میں نہ رہا"۔

اسی طرح سر سید جب ولیم میور کی کتاب ''لائف آف محمد'' کے جواب کیلئے یورپ کی لائبریریوں کی خاک چھان رہے تھے اور اس وجہ سے مالی اعتبار سے گراں بار ہو رہے تھے تو انہوں نے ایک خط میں اپنے جذبات کا اظہار کرتے ہوئے کہا:

ان دنوں میرے دل کو ذرا سوزش ہے۔ ولیم میور صاحب نے جو کتاب آنحضرتؐ کے حالات میں لکھی ہے، اس کو میں دیکھ رہا ہوں، اس نے دل کو جلا دیا۔ اس کی ناانصافیاں اور تعصبات دیکھ کر دل کباب ہو گیا اور مصمم ارادہ کر لیا کہ آنحضرتؐ کی سیرت میں جیسے کہ پہلے بھی ارادہ تھا، کتاب لکھ دی جائے۔ اگر تمام روپیہ خرچ اور میں فقیر، بھیک مانگنے کے لائق ہو جاؤں تو بلا سے، قیامت میں تو یہ کہہ کر پکارا جاؤں گا کہ اس فقیر، مسکین 'احمد' کو جو اپنے دادا محمد صلعم کے نام پر فقیر ہو کر مر گیا، حاضر کرو،

مارا ہمیں تمغۂ شاہنشہی بس است

اسی طرح ان کی غیرت ایمانی اس بات کو بالکل قبول نہیں کرتی تھی کہ دین کے فرائض و واجبات میں کوئی روکے ٹوکے اور ہم خاموش رہ جائیں۔ نواب وقار الملک کو نماز پڑھنے کے سلسلے میں ایک افسر روک ٹوک کرتا تھا، اس بارے میں ان کو ایک خط میں لکھتے ہیں:

''نماز جو خدا کا فرض ہے اس کو ہم اپنی شامت اعمال سے جس طرح خرابی سے ہو، ادا کریں، یا قضا کریں، لیکن اگر کوئی شخص یہ کہے کہ تم نماز نہ پڑھو، اسکا صبر ایک لحہ بھی نہیں ہو سکتا، یہ بات سنی بھی نہیں جا سکی، میری سمجھ میں نماز نہ پڑھنا صرف گناہ ہے، جس کے بخشے جانے کی توقع ہے اور کسی شخص کے منع کرنے سے نہ پڑھنا، یا سستی میں ڈالنا ن میری سمجھ میں کفر ہے جو کبھی بخشا نہ جائے گا''۔

خلاصہ کلام یہ کہ سر سید کی پوری زندگی مسلمانوں کی خیر خواہی میں گزری، انہوں نے جس کام کو مسلمانوں کیلئے بہتر سمجھا اس کیلئے کسی بھی کوشش اور قربانی سے دریغ نہیں کیا، حد یہ ہے کہ جب ان کی موت ہوئی تو ان کا گھر مال و اسباب سے پوری طرح خالی تھا، تجہیز و تکفین تک کیلئے پیسے نہ تھے، لیکن اسی کے ساتھ یہ بات بھی ذہن میں رہنی چاہئے کہ ان کی غلط تاویلات کی محض اس لئے حمایت نہیں کی جا سکتی کہ وہ اسلام کے اور مسلمانوں کے بڑے خیر خواہ تھے۔ معتدل نقطہ نظر یہ ہے کہ ان کے مثبت کاموں بلکہ کارناموں کی تعریف کی جائے اور جہاں جہاں انہوں نے قرآن مجید کی آیات کی تاویل و تشریح یا پھر اسلامی معتقدات و مصطلحات میں ٹھوکر کھائی ہے اس پر تنقید کی جائے اور یہی خیر خواہی کا تقاضا بھی ہے۔

9.4 شبلی نعمانی

علامہ شبلی نعمانی کے سب سے بڑے رمز شناس علامہ سید سلیمان ندوی نے لکھا ہے:

''مولانا شبلی قدیم و جدید عہد کے ایسے سنگم تھے جس میں دونوں دریاؤں کے دھارے آ کر مل گئے تھے۔ وہ ہمارے قدیم مذہبی علوم کے عالم بھی تھے اور جدید علوم کے بہت سے آرا و خیالات سے واقف بھی تھے، ساتھ ہی محقق بھی تھے مورخ بھی، متکلم بھی تھے مفکر بھی، مصلح بھی تھے شاعر بھی، ماہر تعلیم بھی تھے اور نئے زمانے کے تقاضے اور مطالبے کے مقابلے میں بہت سی باتوں میں انقلاب بھی تھے''۔ (حیات شبلی، ص: 9-10)

علامہ سید سلیمان ندوی خود بڑے محقق، مورخ، متکلم اور زبان وسخن کے بادشاہ تھے۔ ان کا اپنے استاذ کے بارے میں یہ اقرار ان کی عظمت اور علوم رتبت کو ظاہر کرنے کے لئے کافی ہے۔

وہ ضلع اعظم گڑھ، اتر پردیش کے ایک گاوں بندول میں 1857ء میں پیدا ہوئے۔ مولانا کے دادا اعظم گڑھ کی کلکٹری میں مختار کے عہدے پر تھے اور والد ماجد شیخ حبیب اللہ اعظم گڑھ کے بڑے وکلاء میں سے تھے۔ علامہ شبلی اپنے والد کی اولاد میں سب سے بڑے تھے۔ ان کا اصل نام شبلی تھا۔ ان کے استاذ مولانا فاروق چڑیاکوئی نے نعمانی کا اضافہ کیا، جو امام ابوحنیفہ کی طرف نسبت تھی، پھر بعد کو مولانا شبلی نعمانی کے نام سے اس طرح معروف ہوئے کہ نعمانی آپ کے نام کا جزء بن گیا۔

مولانا کو ان کے والد نے ابتدا ہی سے عربی تعلیم دلائی۔ عبداللہ جیراج پوری، مولانا شکر اللہ بنوری اور مولوی ہدایت اللہ خان راجپوری آپ کے ابتدائی اساتذہ میں تھے۔ پھر آپ نے ادب ومنطق وغیرہ اپنے زمانے کے استاذ الاساتذہ مولانا فاروق چڑیاکوئی سے حاصل کیا۔ پھر آپ نے مولانا چڑیاکوئی کے بعد مولانا ارشاد حسین صاحب سے فقہ اور اصول فقہ کی اور دیوبند میں فرائض کی تعلیم حاصل کی۔ پھر لاہور جاکر مولانا فیض حسن صاحب سے عربی زبان وادب میں خصوصی استفادہ کیا اور انہیں کے فیض صحبت سے مولانا کو عربی ادب کا خصوصی ذوق حاصل ہوا اور قرآن مجید کی فصاحت وبلاغت کے سلسلہ میں نکتہ شناسی کی صلاحیت بہم پہنچی پھر اخیر میں سہارنپور جاکر اس زمانے کے معروف محدث استاذ الاساتذہ مولانا احمد سہارنپوری سے علم حدیث میں کسب فیض کیا۔

مولانا کو ان کے والد نے بعض ملازمتوں میں مشغول کرنا چاہا، لیکن وہ انہیں راس نہیں آئیں۔ 19 سال کی عمر میں حج کیا۔ حج سے واپسی پر تدریس کی خدمت میں مشغول ہوئے۔ اسی زمانے میں مولانا حمید الدین فراہی نے ان سے تعلیم حاصل کی اور بعد کو قرآن مجید کے ایک نامور عالم کی حیثیت مشہ ہوئے۔ انہیں شروع ہی سے شعر وسخن کا ذوق تھا اور فارسی واردو میں غزلیں کہا کرتے تھے۔ 1881ء میں اپنے والد ماجد کے ساتھ ... میں عربی قصیدہ پیش کیا جو سرسید کو بہت پسند آیا۔ جب سرسید کو M.A.O. College میں مشرقی زبانوں کے ایک ستاذ کی ضرورت تھی، سرسید نے اس اہم کام کے لئے مولانا کو چنا، جہاں وہ بعد کو عربی کے پیروفیسر ہوگئے۔ علی گڑھ میں ان کے علمی وادبی ذوق خوب ترقی ہوئی۔ سرسید احمد خان نے اپنے علمی کاموں میں مولانا سے خاص طور پر فائدہ اٹھایا اور دونوں ایک دوسرے سے بہت متاثر ہوئے۔ سرسید کے بہت سے افکار جمہور علماء کے خلاف تھے۔ علامہ شبلی نے حقیقت پسندی کے ساتھ ان کے افکار کو سمجھا نہ کہ ان کی ہر بات سے اختلاف کیا، جیسا کہ اس زمانے کے بعض علماء کی صورت حال تھی اور نہ آنکھ بند کرکے ہر بات کو قبول کیا جیسا کہ سرسید کے غالی معتقدین کا رویہ تھا۔

علامہ شبلی نے اپنی زندگی کا بیشتر حصہ تحقیق وتالیف میں گزارا۔ انہوں نے دینی اور ادبی موضوعات پر جو کتابیں لکھیں مجموعی طور پر ان کی تعداد کم وبیش 25 ہے۔ ان میں بعض تو وہ ہیں جن کو خود علامہ شبلی نے مرتب فرمایا تھا اور بعض وہ جو ان کی وفات کے بعد مرتب ہوکر شائع ہوئیں۔ یہ ان کے مقالات، خطبات اور خطوط کے مجموعے ہیں۔ ان کی تالیفات میں خالص مذہبی کتابیں بھی ہیں اور خالص ادبی بھی۔ یہاں ان کتابوں کا ذکر مناسب ہوگا:

1. سیرت النبی (اول، دوم)

2. الفاروق (دوجلدیں)

3. سیر النعمان

4. الغزالی

5. سوانح مولانا روم

6. المامون

7. علم الکلام

8. الکلام

9. اورنگ زیب عالمگیر پر ایک نظر

10. شعر العجم (پانچ جلدیں)

11. موازنہ انیس و دبیر

12. کلیات شبلی (فارسی)

13. کلیات شبلی (اردو)

14. مکاتیب شبلی (دوجلدیں)

15. خطبات شبلی

16. مقالات شبلی (آٹھ جلدیں)

17. انتخابات شبلی (از علامہ سید سلیمان ندوی)

18. باقیات شبلی (ترتیب مشتاق حسین)

19. رسائل شبلی (مطبوعہ علی گڑھ)

20. الانتقاد علی تاریخ التمدن الاسلامی (یعنی جرجی زیدان کی تاریخ التمدن الاسلامی کا تنقیدی جائزہ جو عربی زبان میں ہے)

اگر کتابوں کی تعداد کے اعتبار سے دیکھا جائے تو ہندوستان کے بہت سے مصنفین علامہ شبلی نعمانی سے آگے نظر آئیں گے لیکن ایک کوئنٹل لوہا ایک تولہ سونا کے برابر نہیں ہوتا، یہی مثال علامہ شبلی کی بمقابلہ دوسرے عام مصنفین کے ہے۔شبلی کا امتیاز ان کا ذوق تحقیق، ہر موضوع پر ان کے اولین مصادر سے استفادہ، نئے نئے نتائج کا استنباط اور تحقیق میں صبر و قناعت سے دامن بچاتے ہوئے خوب سے خوب تر کی تلاش ہے۔انہوں نے جس موضوع پر قلم اٹھایا تو ایسا لکھا کہ وہ اپنے موضوع پر حرف آخر ہو گیا۔انہوں نے الفاروق لکھ کر تذکرہ نگاری کی

ایک نئی طرح قائم کی، الغزالی ہو یا المامون، مشرقی زبانوں میں خاص کر اردو میں اس معیار کی تذکرہ نگاری خال خال ہی ملتی ہے۔ یہی حال ان کے ان مقالات کا ہے جو انہوں نے مختلف مناسبتوں سے اور زیادہ تر دفاع اسلام کے نقطہ نظر سے لکھے ہیں۔ چاہے وہ چند صفحات ہوں، لیکن وہ بڑی بڑی کتابوں پر بھاری ہیں۔ جزیہ، کتب خانہ اسکندریہ، حقوق الذمیین وغیرہ ایسی تحریریں ہیں جو حجم کے اعتبار سے تو مختصر ہیں، لیکن علم و تحقیق کے اعتبار سے اس پایہ کی تحریریں ہیں کہ غالباً آج تک ان پر کوئی اضافہ نہیں ہو سکا۔

علامہ شبلی کی بہت سی خصوصیات میں سے چار باتیں وہ ہیں جو انہیں اپنے معاصر اصحاب علم اور اہل ادب سے ممتاز کرتی ہیں:

1. افراد سازی

2. علم و ادب کی جامعیت

3. مدارس اسلامیہ کی تعلیم کی اصلاح

4. دینی حمیت اور اس کی بنیاد پر دفاع اسلام کی کوشش

اللہ تعالی نے علامہ شبلی کو افراد سازی اور مردم گری کا عجیب ملکہ عطا فرمایا تھا، ان کی تعلیم و تربیت کا سب سے بڑا نمونہ علامہ سید سلیمان ندوی ہیں، جن کے بارے میں مولانا سید ابوالحسن علی حسنی ندوی نے لکھا ہے: اگر ندوہ نے سید سلیمان ندوی کے سوا کسی کو پیدا نہ کیا ہوتا تو یہی اس کے فخر کے لئے کافی تھا۔ یہی بات علامہ شبلی نعمانی کے بارے میں کہی جا سکتی ہے کہ اگر ان کے دامن تلمذ سے وابستہ ہونے والوں میں سید صاحب کے علاوہ کوئی اور نام شامل نہ ہوتا تو یہی ان کے استاذانہ کمال اور مربیانہ مہارت کے لئے ہر مہر نیم روز روز سے زیادہ روشن شہادت ہوتی، لیکن علامہ شبلی کے تلامذہ اور مستفدین میں اور بھی ایسی بڑی بڑی شخصیتیں شامل ہیں جو اپنی ذات میں ایک انجمن تھے اور جو صرف تاریخ کا حصہ نہ تھے بلکہ تاریخ ساز حیثیت کے حامل تھے، جیسے علماء میں مولانا حمید الدین فراہی، مولانا عبدالسلام ندوی، مولانا عبد الباری ندوی، مولانا ضیاالحسن علوی اور ادبی شخصیتوں کے حلقے میں خواجہ غلام الثقلین، مولوی عبدالحق، حسرت موہانی، ظفر علی خاں اور ان لوگوں میں جو باضابطہ شاگرد نہ تھے، لیکن ان کے خرمن علم کے خوشہ چینوں میں تھے اور اپنا علمی رشتہ ان سے جوڑتے تھے، مولانا ابوالکلام آزاد، مولانا عبدالماجد دریابادی اور عبداللہ عمادی، یہ تو چند اہم نام ہیں، لیکن ان کے علاوہ بھی بہت سی شخصیتیں ہیں، جن کی علمی، قلمی اور فکری نشو و نما علامہ شبلی کے ہاتھوں ہوئی۔ نیز یہ بات بھی بڑی اہمیت کی حامل ہے کہ شبلی کے تلامذہ اپنے استاذ سے والہانہ محبت اور عشق رکھتے تھے۔ شاگرد جو صبح سے لیکر شام تک اپنے استاذ کو دیکھتا ہے اور استاذ کی خوبیاں اور خامیاں اس کی نظر کے سامنے رہتی ہیں، وہ اسی وقت استاذ کا معتقد اور گرویدہ بنتا ہے جب کہ وہ استاذ کے اخلاق سے بھی متاثر ہو اور شاگردوں پر اس کی شفقت و محبت بھی سایہ فگن رہی ہو۔ اس سے اندازہ کیا جا سکتا ہے کہ علامہ شبلی ایک قابل معلم اور دردمند مربی تھے۔

ادب سلیقہ اظہار کا نام ہے۔ اچھی سے اچھی بات اگر سلیقہ سے نہ کہی جائے تو مخاطب پر اس کا اثر نہیں ہوتا اور کوئی بات چاہے کم اہم ہو اگر اس کا اظہار خوش اسلوبی کے ساتھ ہو تو دل میں گھر کر جاتی ہے، اس لئے اگر کسی شخصیت میں علم کے ساتھ ادب کا امتزاج ہو جائے تو اس کا علمی فیض زیادہ سے زیادہ لوگوں تک پہنچتا ہے۔ علامہ شبلی نعمانی میں یہ بات بدرجہ اتم تھی، بلکہ میرا خیال ہے کہ اس اعتبار سے ان کے

معاصرین میں شاید ہی کوئی ان کا ہم پلہ ہو۔ سیرۃ النبی کے بیان میں مولانا کا قلم جو گل افشانی کرتا ہے اس سے تو شاید اردو زبان وادب سے تعلق رکھنے والا طالب علم بھی ناواقف نہ ہو، جس میں عقیدت ومحبت کے گلہائے صدا بہار کے ساتھ ساتھ سخن وادب کے در آبدار اس طرح بہم ہو گئے ہیں کہ عاشقان بارگاہ نبوی کے ساتھ ساتھ رمز شناسان سخن وادب بھی وجد میں آ جائیں، مثلاً علامہ شبلی لکھتے ہیں:

''چمنستان دہر میں بارہا روح پرور بہاریں آ چکی ہیں، چرخ نادرہ کار نے کبھی کبھی بزم عالم اس سروسامان سے سجائی کہ نگاہیں خیرہ ہو کر رہ گئی ہیں، لیکن آج کی تاریخ وہ تاریخ ہے جس کے انتظار میں پیر کہن سال دہر نے کروڑوں برس صرف کر دیئے۔ سیارگان فلک اس دن کے شوق میں ازل سے چشم براہ تھے چرخ کہن مدت ہائے دراز سے اسی صبح جاں نواز کے لئے لیل ونہار کی کروٹیں بدل رہا تھا۔ کارکنان قضاو قدر کی بزم آرائیاں، عناصر کی جدت طرازیاں، ماہ وخورشید کی فروغ انگیزیاں، ابروباد کی تردستیاں، عالم قدس کے انفاس پاک، توحید ابراہیم، جمال یوسف، معجز طرازی موسیٰ جاں نوازی مسیح سب اسی لئے تھے کہ یہ متاع گراں شہنشاہ کونین ﷺ کے دربار میں کام آئیں گے''۔

سیرت نبوی کے علاوہ دوسرے موضوعات پر بھی جب شبلی نعمانی قلم اٹھاتے ہیں تو ان کے قلم کا حسن ورعنائی اسی طرح برقرار رہتی ہے اور نثر میں شاعری کا لطف آتا ہے، چاہے شعرالعجم ہو یا ال[illegible] الفاروق ہو یا مولانا روم، یہاں تک کہ الغزالی اور علم الکلام جس کا موضوع نہایت خشک اور سنجیدہ ہے، میں بھی شبلی کا بہار آفریں قلم زبان وبیان کا جادو جگاتا ہے جیسے مولانا اپنے سفر نامہ ترکی میں سلطان عبد الحمید کے یہاں نماز عید کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

''تقریباً 8 بجے فوجوں کی آمد شروع ہوئی۔ گھنٹہ ڈیڑھ گھنٹہ ان کا تانتا بندھا رہا اس کے بعد بہت سی خالی گاڑیاں آئیں۔ لوگوں کو تعجب تھا کہ اس سے کیا مقصود ہے، یکا یک دور سے پیادہ صفیں نمودار ہوئیں، معلوم ہوا کہ تمام وزرا، پاشا افسران فوج اور بڑے بڑے عہدہ داران ملکی سلطان کے جلوس میں پیادہ پا آ رہے ہیں، یہ صفیں سڑک کی دونوں جانب متصل آدھ میل تک ہیں۔ ان کی وضع اور لباس سے عجیب شان وشوکت کا اظہار ہوتا تھا۔ شانوں پر زریں پھول، دامن اور آستینوں پر کلابتوں کی تحریر سے مرصع اور طلائی تمغوں سے ڈھکے ہوئے ہیں۔ ان سب پر آفتاب کا عکس، تمام میدان جگمگا اٹھا۔ یہ صف جا چکی تو سلطان کا جمال جہاں آرا نظر آیا۔ جناب ممدوح گھوڑے پر سوار تھے۔ لباس بالکل سادہ تھا۔ چند بڑے بڑے نامور افسر رکاب میں تھے، گھوڑا آہستہ آہستہ قدم اٹھاتا تھا اور ہر قدم پر اس زور سے بادشاہم جوق پشا کا نعرہ بلند ہوتا تھا کہ تمام میدان گونج اٹھتا تھا۔ میں یہ سماں دیکھ کر واپس آیا تو قلم دوات لیکر بیٹھا کہ جو کچھ دیکھا ہے دوسروں کو بھی دکھا سکوں، لیکن افسوس اور سخت افسوس ہے کہ قلم نے بالکل کوتاہی کی جو تصویریں میں نے کھینچی ہے وہ بالکل نامکمل تصویر ہے''۔

علم وتحقیق کی گہرائی اور زبان وادب کی رعنائی کے امتزاج نے علامہ شبلی کی تصنیفات کو قدیم علما اور جدید تعلیم یافتہ حضرات اور شعراو ادبا کے حلقوں میں یکساں قبولیت عطا کی۔

علامہ شبلی کی تعلیم روایتی دینی مدارس اور قدیم مزاج ومذاق کے حامل علما کے ذریعہ ہوئی تھی، پھر علی گڑھ میں انہیں عصری تعلیم کی ایک نئی دنیا ملی، نیز خود ان کے خاندان میں بھی اکثر حضرات جدید دانشگاہوں کے تعلیم یافتہ تھے اس لئے انہوں نے قدیم صالح اور جدید نافع دونوں کو سر کی آنکھوں سے دیکھا اور اپنی خداداد ذہانت کے ذریعہ دونوں کا درجہ ومقام متعین کیا اور جدید وقدیم کی کشمکش سے باہر نکلنے میں کامیاب ہوئے، اس لئے انہوں نے نظام تعلیم کی اصلاح پر بڑی توجہ دی، اپنی تحریر وتقریر کے ذریعہ بھی، مشوروں اور مذکرات کے ذریعہ بھی

اور عملی کوششوں کے ذریعہ بھی، اسی لئے وہ علم میں قدیم وجدید کی تقسیم کو غلط فہمی قرار دیتے ہیں، چنانچہ فرماتے ہیں:

''آج کل مسلمانوں میں دو گروہ جدا جدا ہو گئے ہیں، قدیم تعلیم یافتہ یہ خیال کر کے کہ دین میں مشغول ہونے سے وہ دنیا کو کسی طرح حاصل نہیں کر سکتے، محض دین میں منہمک ہو گئے ہیں اور جدید تعلیم یافتہ یہ خیال کر کے کہ وہ دنیا کے درپے ہو کر دین میں کمال حاصل نہیں کر سکتے محض دنیاوی تعلیم میں سرگرم پائے جاتے ہیں۔ سچ یہ ہے کہ دونوں گروہ غلط فہمی پر ہیں اور اس صراط مستقیم پر ان میں سے کوئی گروہ قائم نہیں ہے جس کی ہدایت اسلام نے کی ہے۔

وہ ایک طرف علماء کو مشورہ دیتے ہیں کہ وہ عربی علوم کے ساتھ ساتھ مغربی علوم بھی حاصل کریں، چنانچہ فرماتے ہیں:

''زمانہ حال میں بھی علماء کو علوم عربیہ کے ساتھ علوم غربیہ بھی حاصل کرنا چاہئے اور اس بات کی کوشش کرنی شاہئے کہ وہ ان علوم کو اپنے علوم بنالیں، اگر انہوں نے ایسا کیا تو مسلمانوں میں علوم جدیدہ کی اشاعت کا دائرہ اب کی نسبت بہت وسیع ہو جائیگا اور اس کے ساتھ ہی وہ مذہبی علوم سے بھی بے بہرہ نہ رہیں گے''۔

دوسری طرف وہ اس بات کو بھی بڑی شدت کے ساتھ پیش کرتے ہیں کہ مسلمانوں کو عربی اور مذہبی تعلیم کی ضرورت ہے، اس سے ہرگز غفلت نہیں برتی جاسکتی:

''اگر یورپ کو بہ ایں دنیا طلبی پادریوں کی حاجت ہے، اگر آریوں کو بہ ایں انگریزی خوانی گروکل کی ضرورت ہے تو مسلمانوں کو بھی عربی اور مذہبی تعلیم کی ضرورت ہے اور یہ ضرورت اس وقت تک باقی رہے گی جب تک کہ مسلمانوں کی قوم کا باقی رہنا ضروری ہے''۔

اسی طرح انہوں نے اپنے بعض مقالات میں واضح کیا کہ مذہبی کاموں کا دائرہ بہت وسیع ہے اور بہت سے مذہبی کام وہ ہیں جن کو محض خالص قدیم تعلیم یافتہ حضرات ہی انجام دے سکتے ہیں، اس لئے یہ کام ان کے سپرد کر دینا چاہئے اور ان کے ساتھ پوری تائید، اطاعت اور احترام ہونا چاہئے۔ جیسے وہ دینی مدارس میں عصری علوم کو شامل کرنے کے قائل تھے اسی طرح وہ عصری تعلیمی اداروں میں فقہ، عقائد اور تاریخ اسلام کے مضامین کی تعلیم کو ضروری تصور کرتے تھے اور چاہتے تھے کہ اسکول سے کالج تک یہ تعلیم ہو۔

علامہ شبلی کے تعلیمی تصور کے سلسلہ میں ایک قابل ذکر بات یہ ہے کہ وہ خواتین کی تعلیم کے بڑے حامی تھے، حالانکہ اس وقت مسلمانوں کے شریف گھرانوں میں عورتوں کی تعلیم کو پسند نہیں کیا جاتا تھا۔ یہاں تک کہ سرسید بھی تعلیم نسواں کے بارے میں تحفظ رکھتے تھے، البتہ شبلی چاہتے تھے کہ یہ تعلیم بھی اسلامی حدود کے اندر ہو، بے پردگی کے ساتھ نہ ہو۔ شبلی کو روم ومصر وشام کے سفر کے دوران ترکی میں خواتین کی تعلیم وتربیت کا نظام دیکھ کر بڑی خوشی ہوئی چنانچہ اس کا اظہار ان الفاظ میں کرتے ہیں:

''ترکوں کی تہذیب وترقی میں جو چیز سب سے زیادہ قابل قدر اور قابل تقلید ہے وہ عورتوں کی تعلیم وتربیت اور طریقہ معاشرت ہے۔ دنیا کی دو بڑی قومیں یورپین اور ایشیائی اس مسئلہ میں افراط وتفریط کے انتہائی کناروں پر واقع ہیں اور اس وجہ سے دونوں کی حالت قابل اعتراض ہے۔ ترکوں نے ایسا معتدل طریقہ اختیار کیا ہے جو دونوں کی خوبیوں کا جامع اور دونوں کے عیوب سے خالی ہے۔ ترکی عورتیں تعلیم یافتہ ہیں، لیکن بے شرمی، شوخی، بے جا آزادی، (اور وہ بھی غیر مردوں کے ساتھ) ان کو تعلیم نہیں ہوئی وہ پردے کی پابند ہیں، لیکن جاہل دنیا

سے بے خبر مکان کے قفس میں بند حیوان انسان نما نہیں ہیں''۔

مسلمانوں کو عورتوں کی تعلیم کی طرف متوجہ کرنے کے لے ان کے عہد رفتہ کو ان الفاظ میں یاد دلاتے ہیں:

''اس زمانے میں عورتوں نے مختلف علوم وفنون میں جو ترقی کی تھی اس کا ایک ادنی اندازہ اس امر سے کیا جا سکتا ہے کہ بلوغات النسا نام کی ایک کتاب احمد بن طاہر بغدادی نے (جو 202ھ میں پیدا ہوا تھا) لکھی ہے جس میں صرف مسلمان عورتوں کے لکچر درج ہیں۔ عورتیں ایسی اسپیکر تھیں کہ لوگوں کو تقریریں فراہم کرنے کا بھی خیال پیدا ہوا، مگر یورپ میں صرف عورتوں کی اسپیچوں پر کوئی کتاب موجود نہیں ہے۔

علامہ شبلی نے مدارس اسلامیہ کے نصاب کی اصلاح کے لئے جو کوششیں کی ہیں، وہ ہندوستان کی دینی تعلیم کی تاریخ میں سنہرے حرفوں سے لکھی جائے گی۔ اس کے لئے وہ ندوۃ العلماء کی تحریک میں شامل ہوئے اور اس کا دماغ اور زبان بن گئے، انہوں نے جدید وقدیم کے امتزاج کی دعوت کو اس قوت کے ساتھ پیش کیا کہ جہاں [illegible] تعلیم میں تبدیلی کی بات لینا بھی جرم سمجھا جاتا تھا وہاں اب اصلاح نصاب کی آواز سے پورا ملک گونجتا تھا، چنانچہ جب وہ ندوۃ العلماء کے [illegible] ہوئے تو وہاں انہوں نے انگریزی، ہندی اور سنسکرت زبان کو باضابطہ داخل نصاب کیا۔

مولانا کی دینی خدمات میں جو چیز آب زر سے لکھی جائے گی وہ ہے ان کی دفاع اسلام کی جدوجہد۔ انہوں نے فتنہ ارتداد کو روکنے کی عملی کوششیں بھی کیں اور اس کے ساتھ ساتھ علمی طور پر مغرب کی طرف سے اٹھائے جانے والے سوالات کا پوری تحقیق اور قوت کے ساتھ جواب دیا۔ مستشرقین جن کا طرز عمل عام طور پر اسلام کے بارے میں بڑا معاندانہ ہوتا ہے، ان کے جواب دینے کا ایک نہج تو وہ جذباتی طرز تحریر ہے جس کو بالعموم قدیم حلقوں کی طرف سے اختیار کیا جاتا ہے، یہ یقیناً دینی حمیت کا آئینہ دار ہوتا ہے، لیکن مخاطب کے اطمینان کے لئے کافی نہیں ہوتا۔ دوسرا طریقہ مغرب زدہ مسلمانوں نے اختیار کیا جس کا اسلوب یہ تھا کہ اہل مغرب جس بات پر اعتراض کریں کہہ دیا جائے کہ اسلام میں یہ حکم ہے ہی نہیں، لیکن علامہ شبلی نے درمیانی راستہ اختیار کیا وہ بڑی حد تک اصل اسلامی نقطہ نظر پر ثابت قدم بھی رہے اور سنجیدہ لب و لہجہ میں ٹھیک مستشرقین ہی کے اسلوب پر مدلل جواب دیا جو حقیقت پسند مخاطب کو مطمئن کر سکتا ہے۔ علامہ شبلی کی ایسی تمام تحریروں کو سید صباح الدین عبدالرحمن صاحب نے بڑی خوبی سے یکجا کر دیا ہے جو اسلام اور مستشرقین (مطبوعہ دار المصنفین، اعظم گڑھ، سات جلدیں) میں شامل ہیں۔ شبلی نے جس موضوع پر قلم اٹھایا اس پر کچھ اس طرح لکھا کہ غالباً اس پر کوئی قابل لحاظ اضافہ نہیں ہو سکا۔ الجزیہ فی الاسلام، حقوق الذمیین، پردہ اور اسلام، اس کی بہترین مثال ہے۔ سیرۃ النبی میں بھی اس بات پر خصوصی توجہ دی کہ سیرت کے جن جن واقعات پر اعتراض کیا جاتا ہے ان کی مدلل تردید ہو جائے، اسی طرح علامہ شبلی نے مسلمانوں کی تاریخ پر جو غبار ڈالنے کی کوشش کی گئی ہے اس کو بھی صاف کیا، اس سلسلہ میں کتب خانہ اسکندریہ، الانتقاد علی تاریخ التمدن الاسلامی اور اورنگ زیب عالمگیر ایک نظر خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔

علامہ شبلی نعمانی کا اصل علم کلام تو یہی تھا لیکن علم کلام کے مروجہ مباحث میں بھی اور بعض دیگر امور میں وہ اپنی مستقل رائے رکھتے تھے، انہوں نے علم کلام پر دو دو کتابیں لکھیں علم الکلام اور الکلام، اور جن جن بزرگوں کا تذکرہ لکھا ان میں ایک شخصیت امام غزالی کی بھی ہے جس میں خاص طور پر امام غزالی کے متکلمانہ افکار پر بحث کی گئی ہے، نیز سوانح مولانا روم میں بھی علم کلام کے مسائل کو چھیڑا ہے۔ سیرت میں بھی مولانا نے ان موضوعات پر خصوصی توجہ دی جو اعتقادات اور معجزات سے متعلق تھیں، لیکن مولانا کے بعض افکار میں تبدیلی آتی رہی، علم الکلام

لکھتے وقت مولانا کے جو افکار تھے، سیرۃ النبی کی تالیف تک پہنچتے پہنچتے ان میں اچھی خاصی تبدیلی آ چکی تھی۔ علامہ شبلی کی تحریروں اور علامہ سید سلیمان ندوی کی وضاحتوں سے جو بات کھل کر سامنے آتی ہے وہ یہ ہے کہ علامہ شبلی نہ معتزلی تھے اور نہ اشعری اور حنبلی، وہ ماتریدی تھے جن کا مذہب عقل و نقل کو ساتھ لے کر چلتا ہے اور اخیر زمانہ میں علامہ ابن تیمیہ سے بہت متاثر ہو گئے تھے۔

علامہ سید سلیمان ندوی نے ان سے متعلق غلط فہمیوں کے پس منظر میں جو کچھ لکھا ہے اس کا خلاصہ حسب ذیل ہے:

1. وہ احکام مذہبی کو مصالح و حکم پر مبنی سمجھتے تھے جیسا کہ ماتریدیہ کا مذہب ہے۔

2. وہ معجزات کے قائل تھے اور انبیاء سے خارق عادت پیش آنے کے منکر نہ تھے، البتہ معجزات کے سلسلے میں ایسی روایات کو قبول کرتے تھے جو ثبوت اور دلیل کے اعتبار سے پوری طرح قابل بھروسہ ہوں۔

3. جن اور شیطان کے وجود کو مانتے تھے۔ فرشتوں کے وجود کے قائل تھے، لیکن پہلے یہ خیال تھا کہ ملکات نبوی اور ملکات بشری پر بھی اس کا اطلاق ہوتا ہے لیکن سیرت کی تالیف کے بعد جمہور علماء امت کے نظریہ پر قائم ہو گئے تھے۔

4. حشر و نشر، جنت و دوزخ اور واقعات مابعد الموت کو پہلے صرف روحانی سمجھتے تھے، لیکن بعد میں خاص کر علامہ ابن تیمیہ کی تحریروں کو پڑھنے کے بعد اس کے قائل ہو گئے تھے۔

5. مولانا کی طرف یہ بات منسوب کی گئی تھی کہ وہ مادہ کو قدیم مانتے ہیں، مولانا نے معترضین کے جواب میں لکھا:

"جس کا یہ عقیدہ ہو کہ مادہ قدیم ہے اور خدا کا مخلوق نہیں ہے وہ ملحد اور زندیق ہے۔ میں مادہ کو نہ قدیم بالذات تصور کرتا ہوں نہ قدیم بالزمان، البتہ میں یہ مانتا ہوں کہ خدا کے تمام اوصاف قدیم ہیں"۔

6. بعض لوگوں نے مولانا کی طرف یہ نسبت کر دی تھی کہ وہ نبوت کو کسبی تصور کرتے ہیں، مولانا نے اس کی تردید کرتے ہوئے فرمایا اور لکھا: نبوت کے متعلق میرا ہرگز یہ اعتقاد نہیں ہے کہ وہ اکتسابی ہے اور ہر شخص نبی ہو سکتا ہے۔ میں نبوت کو عطیہ الٰہی سمجھتا ہوں اور آنحضرت ﷺ کو خاتم الانبیاء یقین کرتا ہوں۔

غرض کہ علامہ شبلی مذہب ماتریدی کے متبع تھے اور عقائد کے باب میں عقل و نقل کو ساتھ لے کر چلتے تھے، اگرچہ بعض کلامی مسائل میں ابتدا میں ان کی رائے جمہور اہل سنت والجماعت کی رائے سے ہٹی ہوئی تھی، لیکن آخری دور میں انہوں نے اس سے رجوع کر لیا تھا۔ بحیثیت متکلم ان کا سب سے بڑا کارنامہ وہ علمی سرمایہ ہے جو انہوں نے دفاع اسلام کے طور پر لکھا ہے۔ وہ جدید علم کلام کی تدوین کے خواہاں تھے، مگر عمر نے وفا نہیں کی، اگر یہ خدمت علامہ شبلی کے ذریعہ انجام پاتی، یقیناً وہ شایان شان کام ہوتا اور علماء کی طرف سے ایک اہم فریضہ ادا ہو جاتا۔

9.5 اقبال

علامہ اقبال کشمیری برہمن خانوادہ سے تعلق رکھتے تھے، ان کے ایک جد اعلیٰ نے ایک بزرگ سے متاثر ہو کر اسلام قبول کر لیا تھا۔ علامہ اقبال نے بھی اپنے اس خاندانی پس منظر کا ذکر کیا ہے؛ چنانچہ وہ لکھتے ہیں

میں اصل کا خاص سومناتی

آبا میرے لاتی ومناتی

علامہ قبال کی پیدائش پنجاب کے علاقہ سیالکوٹ میں 1876 میں ہوئی۔ان کے والدین مذہبی خیال کے تھے۔والدہ عبادت گزار بلکہ تہجد گزار تھیں اور والد عارفانہ مذاق رکھتے تھے۔

جس گھر کا مگر چراغ ہے تو

ہے اس کا مذاق عارفانہ

تعلیم: ابتدائی تعلیم مکتب میں ہوئی، پھر سیالکوٹ کے مشن اسکول میں ان کا داخلہ ہوا اور یہاں ان کو مولوی میر حسن سے استفادہ کا موقع ملا، سیالکوٹ میں تعلیم مکمل کرنے کے بعد پنجاب گورنمنٹ کالج میں بی اے کی تعلیم حاصل کی اور یہاں ان کو مسٹر آرنلڈ سے استفادہ کا موقع ملا جس سے ان کی فلسفیانہ صلاحیتوں کو جلا ملی۔

گورنمنٹ کالج لاہور سے ایم اے کرنے کے بعد 1905 میں مزید حصول تعلیم کیلئے برطانیہ گئے اور کیمبرج یونیورسٹی میں داخل ہوئے اور یہاں ان کی ملاقات میگ ٹگارٹ، اے جی براؤ اور ڈاکٹر نکلسن سے ہوئی جن سے انہوں نے فلسفیانہ مباحث کو سائنٹفک انداز سے پیش کرنے کا طریقہ اور سلیقہ سیکھا، برطانیہ کی تین سالہ طالب علمانہ زندگی میں انہوں نے بیرسٹری کا امتحان پاس کیا، کیمبرج یونیورسٹی سے فلسفہ اخلاق میں اور میونخ یونیورسٹی جرمنی سے میٹافزکس آف پرشیا یعنی ایرانی فلسفہ الٰہیات پر ایک مقالہ لکھ کر پی ایچ ڈی کی ڈگری لی۔پھر جرمنی سے واپس آ کر لندن کے اسکول آف پولیٹیکل سائنس میں داخلہ لیا۔

برطانیہ سے واپس آ کر کچھ دنوں گورنمنٹ کالج آف لاہور میں فلسفہ کے پروفیسر رہے لیکن ملازمت کی زنجیریں ان کی آزاد طبیعت سے میل نہیں کھاتی تھیں، لہذا اس کو خیر باد کہہ کر انہوں نے وکالت کا آزاد پیشہ اپنایا۔ایک مکتوب میں انہوں نے اس پیشہ کو اپنانے کے پیچھے یہ دلیل دی ہے کہ اس میں انسان ہر طرح کی خباثتوں، برائیوں اور دنیاداری کے طریقوں سے واقف ہوتا ہے اور اس کے رد عمل میں دنیا داری سے جی اچاٹ ہو جاتا ہے۔

خطاب، مناصب اور سیاسی زندگی:

اسرار خودی کی اشاعت اور اس کے انگلش میں ترجمہ وغیرہ اور انگریز اہل علم کے اس جانب التفات کی وجہ سے 1919ء میں حکومت نے ان کو سر کا خطاب دیا لیکن انہوں نے شرط لگا دی کہ وہ اسے اسی وقت قبول کریں گے جب یہ خطاب ان کے استاذ مولوی میر حسن صاحب کو بھی دیا جائے چنانچہ ان کو شمس العلما کا خطاب دیا گیا۔ 1926 میں دوستوں اور خیر خواہوں کے اصرار پر کونسل کی ممبری میں بطور امیدوار کھڑے ہوئے اور کامیاب رہے۔کونسل کی ممبری کے دور میں انہوں نے ملی اور ملکی فلاح پر زور دیا اور کئی قوانین ان کی کوششوں سے منظور ہوئے۔1928ء میں مدراس میں علامہ اقبال نے مسلم ایجوکیشنل ایسوسی ایشن آف ساؤدرن انڈیا کے زیر اہتمام اسلام پر 6 فلسفیانہ خطبات دیئے جو "ری کنسٹرکشن آف ریلیجیس تھاٹ ان اسلام" کے نام سے طبع ہوئے۔

دسمبر 1930ء میں علامہ اقبال نے مسلم لیگ کے اجلاس الہ آباد کی صدارت کی۔ 1931 میں دوسری گول میز کانفرنس کے ممبر منتخب ہوئے اور کانفرنس میں شرکت کیلئے یوروپ گئے۔ اسی سفر میں وہ یوروپ کے مشہور فلسفی برگسان سے ملے، اٹلی کے ڈکٹیٹر مسولینی سے ملاقات کی، مسولینی علامہ اقبال کے خیالات سے بہت متاثر ہوا، اٹلی کے سب سے بڑے علمی ادارہ نے لیکچر دینے کی دعوت دی، اسپین کا سفر کیا اور اسپین میں مسلم ماضی کی عظمت پارینہ کا نوحہ فلسفیانہ انداز میں لکھا، اکتوبر 1933 میں شاہ افغانستان کی دعوت پر افغانستان گئے۔

وفات: افغانستان سے واپسی کے دو مہینہ بعد 10 جنوری 1934ء میں ڈاکٹر صاحب سردی لگنے سے بیمار ہوئے اور پھر اس کے بعد ان کی طبیعت بگڑتی ہی چلی گئی، ایکسرے سے معلوم ہوا کہ قلب کے اوپر ایک رسولی ہے، مختلف ڈاکٹروں اور حکیموں سے علاج چلتا رہا۔ 3 مارچ 1938ء میں آخر شب ان پر ضعف قلب کے باعث غشی طاری ہوئی، علاج ومعالجہ سے کبھی ذرا سا افاقہ ہوتا اور پھر طبیعت خراب ہو جاتی اور بالآخر 21 اپریل 1938ء میں ملت کا حدی خوان خاموش ہو گیا اور زندگی بھر کے بے قرار مسافر کو قرار آ گیا۔

تصنیفات: علامہ قبال بحیثیت شاعر اور نظم نگار مشہور ہیں لیکن نثر میں بھی ان کی چند تالیفات ہیں، جن کا ذکر کرنا مناسب ہے:

علـــم الاقتـصـــاد: علامہ اقبال نے مہاراجہ سرکشن پرشاد کو ایک خط میں لکھا ہے ''تصنیف وتالیف کا سلسلہ بھی ایک عرصہ سے جاری ہے، علم الاقتصاد پر اردو میں سب سے پہلے مستند کتاب میں نے لکھی''۔ یہ کتاب اولا لاہور سے 1903ء میں چھپی، پھر اسے اقبال اکاڈمی کراچی نے 1961ء میں شائع کیا۔

تاری[illegible]: یہ کتاب علامہ اقبال اور لالہ رام پرشاد نے اردو زبان میں طلبہ کیلئے لکھی اور 1913ء میں امرتسر سے شائع ہوئی تھی۔

اردو کـــورس: یہ کتاب علامہ قبال نے حکیم احمد شجاع کے اشتراک سے درمیانی درجہ یعنی چھ، سات، آٹھ درجہ کے طلبہ کیلئے لکھی تھی اور 1924ء میں لاہور سے شائع ہوئی تھی۔

آئینہ عجم: فارسی ادبیات کے نظم اور نثر میں سے انتخاب کیا گیا تھا، یہ کتاب لاہور سے 1927ء میں شائع ہوئی تھی۔

ایران میں فلسفہ الہیات کا ارتقاء: یہ علامہ اقبال کے میونخ یونیورسٹی (جرمنی) میں پی ایچ ڈی کا مقالہ ہے، یہ پہلی مرتبہ لندن میں 1908ء میں شائع ہوئی تھی اور پھر اس کا اردو، فارسی اور بنگالی میں ترجمہ بھی ہوا۔

تشکیل جـدیـد الهیات اسلامیہ: یہ علامہ اقبال کے ان انگریزی خطبات کا مجموعہ ہے جو انہوں نے مدراس (چنئی) میسور، حیدرآباد اور علی گڑھ میں دیئے تھے۔ اس کا انگریزی یا اصل نام یہ ہے'' Reconstruction of Religious Thought in Islam''۔ ان کے علاوہ بھی علامہ اقبال کے مختلف خطبات اور مقالات کے مجموعے تیار کیے گئے ہیں۔

فارسی کلام:

مثـنـوی اسـرار خـودی اور رمـوز بـے خـودی: اسرار خودی برطانیہ سے واپسی کے بعد لکھی گئی ہے۔ یہ 1915ء میں شائع ہوئی، اور یہی علامہ اقبال کا بلاد یوروپ میں تعارف کا ذریعہ بنی، 1918ء میں اس مثنوی کا دوسرا حصہ رموز بے خودی کے نام سے شائع ہوا۔ پھر دونوں کو یکجا شائع کیا گیا، اس پر علامہ اقبال نے اردو میں ایک مقدمہ لکھا تھا جس میں تصوف اور وحدۃ الوجود پر تنقید کی گئی تھی، بعد کی اشاعت

میں علامہ اقبال نے مقدمہ کو حذف کر دیا۔ مثنوی اسرار خودی اور رموز بے خودی کئی زبانوں میں شائع ہوئی۔

پیام مشرق: یہ جرمنی کے مشہور شاعر ''گوئٹے'' کے ''مغربی دیوان'' کا جواب ہے۔ پیام مشرق 1922ء میں شائع ہوئی، ابتداء میں قطعہ نما رباعیاں ہیں جو 80 صفحات تک پھیلتی چلی گئیں ہیں، ان قطعات والے حصہ کو لالۂ طور کا نام دیا گیا ہے، یہ بھی کئی زبانوں انگریزی، عربی، فرانسیسی، جرمنی، ترکی، اردو اور پشتو وغیرہ میں شائع ہوئی ہے۔

زبور عجم: یہ 1927ء میں شائع ہوئی۔ دیوان دو حصوں میں منقسم ہے، ایک میں اللہ تعالیٰ سے خطاب ہے۔ دوسرے میں غزل اور قطعات ہیں اور آخر میں دو مثنوی ہے۔

جاوید نامہ: یہ بحر رمل میں ہے جس میں مولانا روم کی مثنوی ہے۔ اس میں علامہ اقبال اپنے فن کی انتہاء پر نظر آتے ہیں۔ جاوید نامہ پہلی بار 1932ء میں شائع ہوئی اور اب تک اس کے کئی زبانوں اطالوی، جرمنی، انگریزی، عربی، ترکی، پشتو اور اردو میں ترجمے کیے گئے ہیں۔

"مسافر" اور "پس چہ باید کرد اے اقوام شرق" - یہ دونوں طویل نظمیں ہیں۔ 'مسافر' سفر افغانستان کے بعد لکھی گئی اور 1934ء میں اس کی اشاعت ہوئی۔ ''پس چہ باید کرد اے اقوام شرق'' پہلی مرتبہ 1936ء میں شائع ہوئی۔

ارمغان حجاز: ارمغان حجاز دو حصوں پر مشتمل ہے ایک فارسی میں اور ایک اردو میں ہے۔ ارمغان حجاز کا فارسی حصہ غالب یعنی 145 صفحہ کا ہے۔

اردو کلام:

ارمغان حجاز: یہ پچاس صفحات پر مشتمل ہے اور اس کا سب سے اہم حصہ ''ابلیس کی مجلس شوریٰ'' ہے۔

بانگ درا: اردو میں کلام اقبال کا شائع ہونے والا پہلا مجموعہ ہے۔ پہلے پہل 1924ء میں اس کی اشاعت عمل میں آئی تھی۔ یہ اقبال کے یوروپ جانے سے قبل اور قیام یوروپ کے دوران کا کلام ہے۔

بال جبرئیل: اس میں رباعیات، غزلیات اور نظمیں ہیں، جس میں سب سے اہم نظم ''جامع قرطبہ'' ہے۔ اس کی پہلی اشاعت 1935ء میں ہوئی اور مختلف زبانوں میں اس کے ترجمے ہوئے۔

ضرب کلیم: اس کا مطلب اقبال نے خود یہ بیان کیا تھا کہ یہ دور حاضر کے خلاف اعلان جنگ ہے۔ ضرب کلیم پہلی مرتبہ 1936ء میں زیور طبع سے آراستہ ہوا۔ فارسی، عربی، پشتو اور دیگر زبانوں میں اس کا ترجمہ کیا گیا ہے۔

علامہ اقبال کی اصلاحی خدمات:

علامہ اقبال جس دور میں پیدا ہوئے وہ غدر کے بعد کا دور ہے۔ اس وقت اسلامی معاشرہ نہ صرف سیاسی بلکہ سماجی طور پر بھی شکست و ریخت سے دوچار تھا، مغربی علوم وافکار کا جادو سر چڑھ کر بولنے لگا تھا اور مسلم نوجوان بڑی تیزی سے اس کے دام تزویر میں گرفتار ہوتے جا رہے تھے، ایسے میں ضرورت تھی ایک ایسے شخص کی، جو نہ صرف قدیم صالح سے باخبر ہو بلکہ جدید نافع کا بھی شناور ہو، علامہ اقبال نے چونکہ روایتی اور غیر روایتی دونوں تعلیم پائی تھی، ایک جانب مولوی میر حسن سے استفادہ کیا تھا تو دوسری جانب اپنے وقت کی بڑی یونیورسٹیوں میں

فلسفہ جیسی دقیق وتنگلک اور مشکل تعلیم حاصل کی تھی۔ یوروپ کے تین سالہ قیام نے ان پر مغربی تہذیب کی حقیقت کھول دی تھی کہ یہ ''چہرہ روشن 'اندروں چنگیز سے تاریک تر'' ہے اور جمہوریت جس کی دہائی دی جارہی ہے وہ محض ''مردم شماری'' ہے۔ وہاں ان کو یہ بھی احساس ہوا کہ مغرب کا مسلط کردہ نظام تعلیم ملت کے حق میں زہر قاتل ہے اور وطنیت پرستی کی جس تحریک کو مغربی استعمار بڑھاوادے رہا ہے وہ اسلام کے عالم گیر پیغام اخوت پر کاری ضرب ہے چنانچہ وہ یہ کہنے پر مجبور ہو گئے۔

ان تازہ خداؤں میں بڑا سب سے وطن ہے
جو پیرہن اس کا ہے وہ مذہب کا کفن ہے

یوروپ سے واپسی کے بعد انہوں نے اپنی تمام صلاحیتوں کو قوم کیلئے وقف کردیا، انہوں نے نظم ونثر دونوں ذریعہ سے قوم کو بھولا ہوا سبق یاد دلایا، نوجوانوں کو خودی کی تعمیر کا پیام دیا اور مغربی تہذیب وتمدن اور اس کے نعروں جیسے مساوات مردوزن، جمہوریت، وطن پرستی ،سیکولر نظام تعلیم وغیرہ کی قلعی کھولی۔

مغربی تہذیب اور اقبال:

اقبال مغربی تہذیب کے شناور ہیں، انہوں نے یوروپ میں تین سال قیام کیا تھا، مغربی تہذیب وتمدن ان کیلئے سنی سنائی چیز نہیں بلکہ دیکھی ہوئی اور مشاہدہ کی ہوئی چیز تھی، اس کے علاوہ وہ خود انتہائی اعلیٰ تعلیم یافتہ تھے اور فلسفہ ان کا خاص ذوق تھا، لہذا مغربی تہذیب پر اقبال کی تنقید کا اعتبار بہت بڑھ جاتا ہے۔ علامہ اقبال مغربی تہذیب کو ''فساد قلب ونظر'' سے تعبیر کرتے ہیں:

فساد قلب ونظر ہے فرنگ کی تہذیب
کہ روح اس مدنیت کی رہ نہ سکی عفیف

مغربی سیاست کا خلاصہ بیان کرتے ہوئے علامہ اقبال کہتے ہیں کہ کمزوروں سے روٹی کے نوالے چھین لینا ہی ان کے نزدیک عین سیاست اور ڈپلومیسی ہے۔

ازضعیفاں ناں ربودن حکمت است
ازتن شاں جاں ربودن حکمت است

انہوں نے ایک نظم میں مغربی تہذیب، تعلیم، سیاست، امارت کا نہایت اچھا جائزہ لیا ہے۔

یوروپ میں بہت روشنی علم وہنر ہے
حق یہ ہے کہ بے چشمہ حیواں ہے یہ ظلمات
رعنائی تعمیر میں رونق میں صفا میں
گرجوں سے کہیں بڑھ کے ہیں بنکوں کی عمارات
ظاہر میں تجارت ہے حقیقت میں جوا ہے
سود ایک کا لاکھوں کیلئے مرگ مفاجات

یہ علم ، یہ حکمت یہ تدبر، یہ حکومت

پیتے ہیں لہو ،دیتے ہیں تعلیم مساوات

بیکاری وعریانی و مے خواری وافلاس

کیاکم ہیں فرنگی مدنیت کے فتوحات

وہ قوم کے فیضان سماوی سے ہو محروم

حد اس کے کمالات کی ہے برق وبخارات

جولوگ مغربی تہذیب کی پیروی کرتے ہیں ان کا بھی حال یہ ہے کہ مغربی تہذیب جس بنیاد پر مستحکم ہے اس کو نہیں اپناتے ،یعنی سائنس اورٹکنالوجی میں کمال کاحصول بلکہ انگریزی لباس،انگریزی ڈانس اور بے پردگی کا اظہار ہی ان کا منتہائے نظر ہوتا ہے۔اقبال اس سلسلے میں کہتے ہیں۔

قوت مغرب نہ ازچنگ ورباب

نے زرقص دختران بے حجاب

نے زسحر ساحران لالہ روست

نے ز عریاں ساق ونے از قطع موست

محکمی اورانہ ازلادینی است

نہ فروغ ازخط لاطینی است

قوت افرنگ از علم وفن است

ازہمیں آتش چراغش روشن است

حکمت ازقطع وبرید جامہ نیست

مانع علم وہنرعمامہ نیست

اندریں رہ جزنگہ مطلوب نیست

ایں کلہ یاآں کلہ مطلوب نیست

فکرچالاکے اگرداری بس است

طبع دراکے اگرداری بس است

جدیدنظام تعلیم اوراقبال:

علامہ اقبال جدیدنظام تعلیم کی خامیوں سے اچھی طرح واقف تھے، چنانچہ وہ دیکھتے تھے کہ جدیدتعلیم یافتہ حضرات نہ تو جدیدعلوم میں ہی کوئی کمال کرسکے اورقدیم علوم کوتوانہوں نے چھوڑ ہی رکھا تھا۔

یہ بتان عصر حاضر کہ بنے ہیں مدرسے میں

نہ ادائے کافرانہ نہ تراش آذرانہ

پھر جدید تعلیم سے زیادہ سے زیادہ یہ ہوتا تھا کہ دماغ روشن ہو جاتا تھا لیکن دل تیرہ وتاریک ہی رہتا تھا جب کہ اصل ضرورت اس بات کی تھی کہ دل کی انگیٹھی ایمانی حرارت سے گرم رہے، اقبال اس سمت اشارہ کرتے ہوئے کہتے ہیں

یہی زمانہ حاضر کی کائنات ہے کیا

دماغ روشن ودل تیرہ ونگہ بے باک

مغربی تعلیم کے حصول کے بعد بجائے اس کے کہ نوجوان قوم کے حق میں مفید ہوتے الٹے وہ مغربی تہذیب کے دام میں فریفتہ ہو جاتے تھے، اقبال نے اس پہلو کی جانب اشارہ کیا ہے۔

آہ مکتب کا جوان گرم خون

ساحرافرنگ کا صیدزبوں

علاوہ ازیں تعلیم کے مقصد میں محض معاش کو سرفہرست رکھنا اور دل کے بجائے شکم کو مقصد زندگی قرار دینا جدید تعلیم کا خاصہ ہے، اقبال اس سلسلے میں چوٹ کرتے ہوئے کہتے ہیں:

عصر حاضر ملک الموت ہے تیرا جس نے

قبض کی روح تری دے کے تجھے فکر معاش

اس جنوں سے تجھے تعلیم نے بیگانہ کیا

جو یہ کہتا تھا خرد سے کہ بہانے نہ تراش

فیض فطرت نے تجھے دیدہ شاہیں بخشا

جس میں رکھ دی ہے غلامی نے نگاہ خفاش

جدید تعلیم کا ایک خاصہ یہ بھی ہے کہ اس میں افکار آزاد تو ہو جاتے ہیں لیکن فکر کو پیش کرنے کا سلیقہ نہیں سکھایا جاتا، جس کی وجہ سے فکر کی پختگی پیدا نہیں ہو پاتی۔

پختہ افکار کہاں ڈھونڈنے جائے کوئی

اس زمانے کی ہوا رکھتی ہے ہر چیز کو خام

مدرسہ عقل کو آزاد تو کرتا ہے مگر

چھوڑ جاتا ہے خیالات کو بے ربط ونظام

مردہ لادینی افکار سے افرنگ میں عشق

عقل بے ربطی افکار سے مشرق میں غلام

عورت اور اقبال:

خواتین کا معاشرہ میں کیا مقام ہونا چاہئے، ان کے عمل کی حدود کیا ہیں اس سلسلے میں ہمیشہ افراط وتفریط سے کام لیا گیا ہے۔ علامہ اقبال کے افکار سلسلے میں خاصے کی چیز ہیں، وہ عورت کے تین مختلف مراحل، بیٹی، بیوی اور ماں کیلئے حضرت فاطمہ رضی اللہ عنہا کو رول ماڈل سمجھتے ہیں چنانچہ وہ کہتے ہیں:

مزرع تسلیم را حاصل بتول
مادراں را اسوۂ کامل بتول
آن ادب پروردہ صبر و رضا
آسیا گرداں ولب قرآن سرا

فطرت تو جذبہ ہا دارد بلند
چشم ہوش از اسوۂ زہرا مبند
تا حسینے شاخ تو بار آورد
موسم پیشیں بہ گلزار آورد

وہ خواتین کو نصیحت کرتے ہیں کہ وہ زمانہ کی آنکھ سے اوجھل کر اولاد کی تربیت کریں تا کہ ان کے بچے مستقبل کے 'شبیر' ثابت ہوسکیں۔

بتولے باش و پنہاں شواز یں عصر
کہ درآغوش شبیرے بگیری

دور حاضر کی بے پردگی، عریانی اور بے حجابی پر تنقید کرتے ہوئے علامہ کہتے ہیں:

رسوا کیا اس دور کو جلوت کی ہوس نے
روشن ہے نگہ آئینہ دل ہے مکدر
بڑھ جاتا ہے جب ذوق نظر اپنی حدوں سے
ہوجاتے ہیں افکار پراگندہ وابتر
آغوش صدف جس کے نصیبوں میں نہیں ہے
وہ قطرۂ نیساں کبھی بنتا نہیں گوہر

علامہ اقبال کہتے ہیں کہ عورت کی نسوانیت کا محافظ مرد ہے اور اس حقیقت کو نہ پانے والے بالآخر زوال پذیر ہوجاتے ہیں۔

نے پردہ، نہ تعلیم نہ ہوکہ پرانی
نسوانیت زن کا نگہباں ہے فقط مرد
جس قوم نے اس زندہ حقیقت کو نہ پایا

اس قوم کا خورشید بہت جلد ہوا زرد

اقبال بحیثیت متکلم: علم کلام کی حقیقت یہ ہے کہ اسلام کی حقانیت ثابت کی جائے اور اسلام پر کسی بھی گوشے سے ہونے والے اعتراض اور شکوک وشبہات کا رد کیا جائے، اس نہج سے اگر ہم اقبال کا مطالعہ کریں تو یہ بات بلا شک وشبہ کہی جاسکتی ہے کہ اقبال نے اپنی بے مثال شعری صلاحیت سے جہاں بنیادی اسلامی عقائد واحکام کو نوجوانوں کے دلوں میں جاگزیں کیا، وہیں مغربی تہذیب کی خدابیزاری، مساوات مردوزن کا کھوکھلا نعرہ، جمہوریت کا فریب، جدید نظام تعلیم، بے پردگی اور دیگر امور کو کھول کر بیان کیا جس سے مغرب پر فریفتہ افراد اور نوجوانوں کی آنکھیں کھلیں اور اسلام پر ان کا اعتقاد پختہ ہوا۔

رشید احمد صدیقی ''نقوش اقبال'' کے مقدمہ میں لکھتے ہیں:

''اقبال کا کلام ہمارے لئے اس صدی کا علم کلام ہے، جو ایک نامعلوم اور طویل مدت تک تازہ کار رہے گا، اس لئے کہ وہ ایک عظیم شاعری میں ڈھل چکا ہے۔ اسلامی عقائد، شعائر اور روایات کا جس عالمانہ، عارفانہ اور شاعرانہ انداز سے اپنے بے مثل کلام میں اقبال نے وکالت کی ہے، اس سے مسلم معاشرہ حیرت انگیز طور پر متاثر ہوا ہے''۔

اسی مقدمہ میں ایک اور مقام پر رشید احمد صدیقی لکھتے ہیں۔

''میرا خیال ہے کہ سید صاحب (مولانا سید ابوالحسن علی ندویؒ) کو میرے اس خیال سے کہ اقبال کا کلام اس صدی کا علم کلام ہے، اختلاف نہ ہوگا''۔

اقبال مغربی فلسفہ اور فلسفۂ جدید سے اچھی طرح واقف تھے، فلسفہ ہی ان کا اوڑھنا بچھونا تھا اور اسی کے ساتھ جدید علوم وفنون سے بھی وہ باخبر تھے، خود اقبال کا اپنے کام کے متعلق کہنا تھا کہ انہوں نے ''مذہبی علوم کو سائنسی صورت بخشی ہے''۔ ڈاکٹر عشرت حسین اس تعلق سے لکھتے ہیں:

''بیسویں صدی میں اقبال نے غالباً مذہب اسلام اور فلسفہ میں مفاہمت ومطابقت کرنے کی سب سے زیادہ باترتیب کوشش کی ہے، ان کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ انہوں نے اسلامی الہیات کی تشکیل جدید کی ہے اور وہی کام کیا ہے جو صدیوں پیشتر ہمارے عظیم متکلمین نظام اور اشعری نے انجام دیا تھا جب یونانی فلسفہ وسائنس کی اشاعت ہوئی تھی''۔

اقبال کے خیالات اور کلام کی تاثیر کا اندازہ اس سے لگایا جاسکتا ہے کہ فرانسیسی ادیبہ مادام ایوا ماریوچ نے سب سے پہلے فرانسیسی زبان میں فکر اقبال کی اشاعت کی اور اس کیلئے انہوں نے نظم کے بجائے نثر کو منتخب کیا یعنی ''تشکیل جدید الہیات اسلامیہ'' کا 1955ء میں پیرس سے ترجمہ شائع کیا، ان کا اپنا بیان یہ ہے کہ ''اقبال کو پڑھ کر میں اتنی متاثر ہوئی کہ اسلام قبول کر لیا''۔

ذات باری:

اقبال کہتے ہیں:

''ذات حقیقی نہ تو مکانی لامتناہیت کے معنوں میں لامتناہی ہے نہ ہم انسانوں کی طرح جو مکاناً محدود اور جسماً دوسرے انسانوں سے جدا ہیں، متناہی ولامتناہی ہے تو ان معنوں کہ اس کی تخلیقی فعالیت کے ممکنات جو اس کے اندرون وجود میں مضمر ہیں، لامحدود ہیں اور یہ کائنات جیسا کہ ہمیں علم ہوتا ہے ان کا جزوی مظہر ہیں، حاصل کلام یہ کہ ذات الہی کی لامتناہیت، اس کی افزونی اور توسع میں ہے، امتداد اور پہنائی میں نہیں، وہ

ایک سلسلہ لامتناہیہ پر مشتمل تو ضرور ہے لیکن بجائے خود سلسلہ نہیں"۔

کیا اللہ کے افعال حکمت پر مبنی ہیں:

کلامی مباحث میں ایک بڑی بحث یہ ہے کہ ایک جانب اللہ کی قدرت ہے کہ وہ ہر چیز پر قادر ہے دوسری جانب اللہ کی صفت حکمت اور اس کا حکیم ہونا ہے کہ اس کا کوئی فعل عبث نہیں ہوتا تو کیا اس کیلئے حکمت پر مبنی افعال ضروری ہیں جیسا کہ معتزلہ کا خیال ہے یا پھر اس کی قدرت کے مظاہر بے حکمت ہو سکتے ہیں جیسا کہ اشاعرہ مانتے ہیں۔ اقبال اس سلسلے میں کہتے ہیں۔

"مجرد نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تو اس کی قدرت کاملہ عبارت ہوگی ایک اندھا دھند، اور بے راہ قوت سے، جس پر کسی پہلو سے کوئی حد قائم نہیں ہوتی، حالانکہ قرآن مجید نے صراحت سے کہا ہے کہ عالم فطرت باہم دگر مربوط قوی کا نظام ہے اور اس لئے اللہ تعالیٰ کی قدرت کاملہ میں اس کی حکمت کو بڑا دخل ہے، اس کی لا انتہا اور لامحدود طاقت کا اظہار کسی بے راہ اور من مانے طریق پر نہیں ہوتا، اس میں ایک اصول، ایک باقاعدگی، ایک نظم اور ترتیب کارفرما ہے"

خالق خیر و شر:

علم کلام کے معرکۃ الآراء مسائل میں سے یہ بھی ایک مسئلہ ہے کہ اللہ تعالیٰ خالق خیر ہے اس پر تمام فرقے متحد ہیں لیکن آیا اللہ تعالیٰ خالق شر بھی ہے؟ اس پر کلامی فرقوں میں اختلاف ہے۔ معتزلہ اور قدریہ کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بندہ میں افعال کے کرنے کی طاقت بخش دی ہے اب وہ افعال کی انجام دہی میں آزاد ہے، لہٰذا اگر کوئی برا کام وہ کرتا ہے تو وہ اس کی خود کی کارستانی ہے، جب کہ اشاعرہ اور ماتریدیہ نے یہ نظریہ اختیار کیا کہ اللہ تعالیٰ نے بندہ کو فعل کے کرنے کا اختیار نہیں دیا لیکن جب بندہ کچھ کرنے کا ارادہ کر لیتا ہے تو اس کو انجام دہی کی ایک خفیف سے طاقت مل جاتی ہے جسے "کسب" سے تعبیر کیا جاتا ہے، علامہ شبلی نعمانی نے "الکلام" میں اس نظریہ پر تنقید کرتے ہوئے کہا کہ اس کے ڈانڈے بھی بالآخر جبریہ سے ہی مل جاتے ہیں، حقیقت یہ ہے کہ اس بحث کی بنیاد عقیدہ تقدیر ہے جس میں بحث اور کھوج کرید سے رسول پاک صلی اللہ علیہ وسلم نے سختی سے ممانعت کی ہے۔

خالق خیر و شر کے سلسلے میں اقبال کا نظریہ یہ ہے:

"اگر مشیت الٰہیہ سرتاسر حکمت اور عین خیر ہے تو ایک زبردست مسئلہ رونما ہوتا ہے اور وہ یہ کہ ارتقاء کا راستہ جیسا کہ علوم عصر حاضر میں ہم اس کا مطالعہ کرتے ہیں، عالمگیر دکھ، درد اور ظلم و عدوان کا راستہ ہے، پھر ظلم و عدوان اگرچہ صرف انسان سے مخصوص ہیں لیکن دکھ درد تو عالمگیر ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ انسان چیز کو اچھا سمجھتا ہے اس کیلئے بڑی سے بڑی تکلیف اور اذیت برداشت کرتا رہا اور کر سکتا ہے، بہر حال یوں کائنات میں ہمیں ایک طرف کونی اور دوسری جانب اخلاقی شر سے سابقہ پڑتا ہے دونوں اپنی جگہ پر ایک حقیقت ہیں اور دونوں سے انکار کرنا ممکن نہیں، پھر اس شر کی اضافیت یا اس کے پہلو بہ پہلوان قوتوں کی موجودگی بھی جن سے اس کا ازالہ ممکن ہے ہمارے لئے باعث تسکین نہیں ہو سکتی، کیونکہ اس اضافیت اور ازالے کے باوجود ہمیں اس کا بہر حال اثبات کرنا پڑتا ہے اور یہ اثبات اپنی جگہ بڑا خوفناک ہے، لہٰذا سوال پیدا ہوتا ہے کہ ہم اللہ تعالیٰ کی قدرت کاملہ اور اس کی خیر کا دامن اس شر سے جس کی کائنات میں اتنی فراوانی ہے کیسے جوڑ سکتے ہیں؟"

اقبال اس سوال کا جواب دیتے ہوئے کہتے ہیں

''دراصل خیر میں جبر کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا، خیر کا مطلب ہے انسان کا برضا و رغبت کسی اخلاقی نصب العین کی پیروی کرنا، جس کا دارومدار پھر اس بات پر ہے کہ وہ ''انا'' جن کو اختیار ذات کی نعمت حاصل ہے برضا و رغبت ایک دوسرے سے تعاون کریں، اس لئے کہ وہ ہستی جس کے اعمال و افعال کل (مشین) کی طرح متعین ہیں، خیر کی اہل کیسے ہو سکتی ہے؟ آزادی خیر کی شرط اولین ہے۔ یہ دوسری بات ہے کہ ایسے نفوس متناہیہ کی آفرینش جن کے سامنے عمل کا کے ایک نہیں کئی راستے ہوں اور ہر راستے کی اپنی اپنی قدر و قیمت، ایک بہت بڑا خطرہ ہے کیونکہ ہم ان میں جس راستے کو چاہیں اختیار کر سکتے ہیں، لہذا اگر انسان خیر کا انتخاب کر سکتا ہے تو یہ بھی ممکن ہے کہ وہ اس کی ضد یعنی شر کا انتخاب کر لے، لہذا اگر مشیت ایزدی یونہی تھی کہ اس طرح کا خطرہ برداشت کر لیا جائے تو اس سے یہ بھی حقیقت آشکار ہوتی ہے کہ خدا کو اپنے بندوں پر کس قدر اعتماد ہے، اندریں صورت انسان کا بھی فرض ہے کہ اس اعتماد میں پورا اترے، یوں بھی جس ہستی کی تخلیق ''احسن تقویم'' پر ہوئی مگر جسے پھر ''اسفل سافلین'' میں لوٹا دیا گیا، اس کی مخفی قوتوں کی تربیت کچھ یونہی ممکن تھی کہ اس طرح کا خطرہ برداشت کر لیا جاتا۔ قرآن مجید کا ارشاد ہے ''ونبلوکم بالشر والخیر فتنۃ (۲۱:۳۵) لہذا خیر و شر اگر چہ ایک دوسرے کی ضد ہیں مگر اس کے باوجود ایک ہی کل سے وابستہ۔

دراصل ایسی کوئی حقیقت ہی نہیں جس کا وجود سب سے الگ تھلگ ہو، اس لئے کہ ہر حقیقت اپنی جگہ ایک کل ہے۔ جس کے اجزاء کو ہم ازروئے منطق تو حکم لگاتے ہوئے ایک دوسرے سے الگ کر دیتے ہیں لیکن جس سے پھر کچھ ثابت ہوتا ہے تو بس یہی کہ ان کا وجود ایک دوسرے کا محتاج ہے۔

جبر و قدر:

کلامی مباحث میں سے یہ بڑے معرکے کا مسئلہ ہے، اس کی بنیاد پر دو مستقل فرقے بھی وجود میں آئے، ایک جبریہ جنہوں نے کہا انسان ہر قسم کے ارادہ و اختیار سے عاری ہے اور اس کے بالمقابل دوسرا قدریہ جو انسان کو اپنے افعال کا خالق مانتا ہے اور یہ کہ وہ اپنے ہر عمل کی انجام دہی کے سلسلے میں پورے طور پر آزاد ہے۔ علامہ اقبال اس سلسلے میں کہتے ہیں:

''جبر بالذات علیت کی کوئی خاص نوع ہے یا فطرت ہی کے میکانی عمل کی ایک مخفی شکل، کہا جاتا ہے کہ جبر کی یہ دونوں شکلیں اصلاً ایک ہیں اور اس لئے اعمال انسانی کا مطالعہ بھی ہم منہاج علم کی بناء پر کر سکتے ہیں.................. مجھے بہر حال یقین ہے کہ حامیان میانیات واختیار کا یہ نزاع شعوری اعمال کو ایک غلط نقطۂ نظر سے دیکھنے کا نتیجہ ہے جو نفسیات حاضرہ میں علوم طبیعی کے غلامانہ اتباع سے پیدا ہوا.................. لہذا جب ہم دیکھتے ہیں کہ خودی کے اعمال و افعال میں ہدایت اور بامقصد ضبط و تصرف کے دوگونہ عناصر کارفرما ہیں تو یہ ماننے میں کوئی تامل نہیں رہتا کہ وہ خود ہی ایک آزاد علیت ہے اور اس مطلق خودی کی آزادی و اختیار، علی ہذا زندگی کی حصہ دار جس نے اگر ایک ایسی خودی کا صدور گوارا کیا جو اگر چہ متناہی ہے مگر ہدایت عمل کی اہل اور جس نے اس طرح خود اپنی آزادانہ مشیت پر ایک حد قائم کر لی تو اپنی مرضی سے، ہمارے شعوری کردار کی آزادی کی تائید قرآن مجید کے اس نظریہ سے بھی ہو جاتی ہے جو اس نے خودی کے اعمال و افعال کے بارے میں قائم کیا؛ چنانچہ آیات ذیل میں اس حقیقت کی طرف قطعی اشارہ موجود ہے:

قل الحق من ربکم فمن شاء فلیومن ومن شاء فلیکفر (۲۹:۱۸)، ان احسنتم احسنتم لانفسکم وان اساتم

فلہا(۱۷:۷)

اقبال کامل کے مصنف مولانا عبدالسلام ندوی علامہ اقبال کے جبر واختیار کے نظریہ کے سلسلے میں لکھتے ہیں:

''فلسفیانہ حیثیت سے انہوں نے جبر واختیار کے درمیان ایک متوسط نظریہ اختیار کیا ہے اور تخلیق کے دو حصے کر دیئے ہیں، ایک تخلیق کا تعلق مادیات اور عالم جسمانی سے ہے اور اس تخلیق میں انسان خدا کا شریک نہیں، آفتاب و ماہتاب، زمین وآسمان، کوہ وحجر، دریا وشجر، حیوانات، نباتات اور معدنیات سب کے سب خدا کے پیدا کئے ہوئے ہیں اور ان کی تخلیق میں انسان بالکل عاجز ومجبور ہے وہ ایک ذرہ کو بھی پیدا نہیں کر سکتا، اس لئے اس کو مختار، قادر اور آزاد نہیں کہہ سکتے، لیکن مادیات، وجسمانیات کا ذرہ ذرہ غیر منظم حالت میں بکھرا ہوا پڑا ہے۔ ہر جگہ انتشار، بے ترتیبی، اور نشیب وفراز ہے اور خود ان مادیات وجسمانیات میں ترتیب وتنظیم کی قدرت نہیں، یہ صرف انسان ہے جو ان میں ترتیب وتنظیم پیدا کرتا ہے اس لئے عالم مادی اور عالم جسمانی اپنی ترتیب وتنظیم کیلئے انسان کی آغوش میں پناہ لیتا ہے، اب اس کی حیثیت ایک طفل شیر خوار کی ہو جاتی ہے اور انسان اس کی پرورش کر کے اس کو حسین وجمیل نوجوان بنا دیتا ہے اور اسی ترتیب وپرداخت کی بناء پر وہ دعوی کرتا ہے

تو شب آفریدی چراغ آفریدم

سفال آفریدی ایاغ آفریدم

تقدیر: علامہ اقبال تقدیر کے سلسلے میں کہتے ہیں:

''زمانہ کو جب ایک خلقی اور نمو پذیر کل کی حیثیت سے دیکھا جائے تو قرآن کی زبان میں اس کو ''تقدیر'' کہتے ہیں.............تقدیر زمانے ہی کی ایک شکل ہے جب کہ اس کائنات کے ظہور سے قبل اس پر نظر ڈالی جائے''۔

علامہ اقبال ''تقدیر الہی'' کی مزید وضاحت کرتے ہوئے کہتے ہیں:

ہمیں نے ہر شے پیدا کی اور ہمیں نے اس کا اندازہ مقرر کیا؛ لیکن کسی شے کی تقدیر قسمت کا وہ بے رحم ہاتھ نہیں جو ایک سخت گیر آقا کی طرح خارج سے کام کر رہا ہو، بلکہ یہ ہر شے کی حد وسیع ہے، یعنی اس کے وہ امکانات جن کا حصول ممکن ہے اور جو اس کے اعماق وجود میں مضمر اور بغیر کسی خارجی دباؤ کے علی التواتر قوت سے فعل میں آجاتے ہیں لہذا جب استدام کو ایک وحدت نامیہ ٹھہرایا جائے تو اس سے یہ نہیں سمجھنا چاہئے کہ جتنے بھی حوادث ہیں پہلے سے ڈھلے ڈھلائے حقیقت مطلقہ کے بطن میں کہیں پڑے اور اب ایک ایک کر کے اس طرح باہر آ رہے ہیں جیسے شیشہ ساعت کے دانہ دہائے ریگ''۔

جنت اور دوزخ: علامہ اقبال نے تشکیل جدید الہیات اسلامیہ میں یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ یہ دونوں احوال ہیں، مقامات نہیں۔

انسان اور تخلیق:

غرض کہ کائنات کوئی فعل مختتم نہیں بلکہ ابھی تکمیل کے مراتب طے کر رہی ہے۔ چنانچہ اس کے متعلق کوئی بات قطعی اور اذعانی حقیقت کے طور پر نہیں پیش کی جا سکتی، اس لئے کہ کائنات مکمل نہیں عمل تخلیق جاری ہے اور انسان اس میں شریک ہے۔ وہ جس حد تک کائنات کے غیر مربوط حصے میں ربط ونظم پیدا کر سکتا ہے اسی حد تک اس کو تخلیق کے عمل میں مدد ومعاون قرار دیا جا سکتا

''تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ'' علامہ اقبال کی فکر کو جاننے کا سب سے معتبر ذریعہ ہے، لیکن اس میں ظاہر کیے گئے متعدد خیالات ایسے ہیں جس کی تائید نہیں کی جاسکتی، یہی وجہ ہے کہ معتدل خیال اور روشن فکر علماء نے بھی علامہ اقبال کے ان خیالات سے برات ظاہر کی ہے یا پھر ان خیالات کو محض ان کی ذاتی رائے قرار دیا ہے، اس سلسلے میں مولانا سید ابوالحسن علی ندوی علیہ الرحمہ نے نہایت معتدل رائے اختیار کی ہے چنانچہ وہ ''نقوش اقبال'' میں لکھتے ہیں:

اقبال کے یہاں اسلامی عقیدہ وفلسفہ کی ایسی تعبیریں ملتی ہیں جن سے اتفاق کرنا مشکل ہے، میں بعض پر جوش جوانوں کی طرح اس کا بھی قائل نہیں کہ اسلام کو ان سے بہتر کسی نے نہیں سمجھا، اور ان کے علوم وحقائق تک اس کے سوا کوئی پہنچا ہی نہیں ہے، بلکہ سچ تو یہ ہے کہ میں اپنی زندگی کے ہر دور میں اس کا قائل رہا کہ وہ اسلامیات کے ایک مخلص طالب علم رہے ہیں اور اپنے مقتدر معاصرین سے برابر استفادہ ہی کرتے رہے ہیں............. البتہ میں سمجھتا ہوں کہ اقبال وہ شاعر ہیں جن سے اللہ تعالیٰ نے اس زمانے کے بعض حکم وحقائق کہلوائے ہیں جو کسی دوسرے معاصر وشاعر کی زبان سے ادا نہیں ہوئے، میرا خیال ہے کہ پیغام محمدی کے بقائے دوام، امت مسلمہ کے استحکام اور اسکی قائدانہ صلاحیت، عصری نظریات وفلسفہ کی بے مائیگی، پر ان کے پختہ عقیدہ سے ان کی فکر میں وضاحت اور پختگی آئی ہے۔

'نقوش اقبال میں تشکیل جدید الٰہیات اسلام' کے سلسلے میں حاشیہ میں درج ہے کہ اس میں ''بہت سے ایسے خیالات وافکار ملتے ہیں جن کی تاویل وتوجیہہ اور اہل سنت کے اجماعی عقائد سے ان کی مطابقت مشکل سے ہی کی جاتی ہے، یہی احساس استاد محترم مولانا سید سلیمان ندوی کا تھا۔

مولانا سید ابوالحسن علی ندوی کی تنقید اقبال کے مداحوں کو گراں گزری، علامہ اقبال کے صاحبزادے جاوید اقبال نے اس پر اپنی گرانی ظاہر بھی کی، لیکن یہ تنقید صرف مدرسہ کے مولوی کی نہیں ہے بلکہ پنجاب یونیورسٹی کے شعبہ اقبالیات کے پروفیسر ڈاکٹر وحید عشرت کا بھی یہی خیال ہے۔ اقبال کے تعلق سے وہ کہتے ہیں:

''سرسید نے فطرت سے اسلامی معتقدات کی تطبیق کی تو اقبال نے جدید طبعیات، نفسیات اور دوسری سائنسوں سے اسلام کی تطبیق کی اور جدید علوم کے مطالعے کے بناء پر ان کا زاویہ نظر زیادہ محتاط اور زیادہ علمی ہے۔ تاہم خطبات میں اقبال نے یونانیت کے خلاف آواز اٹھائی مگر وہ اس کے چنگل سے نکل بھی نہ سکے۔ اس طرح خطبات میں ان کا منہاج اطباق اور تطبیق میں ہی الجھ کر رہ گیا۔ بالخصوص انہوں نے جب نبوت کیلئے اپنے عہد کے ممتاز امریکی فلسفی، ولیم جیمز کی نتاجیت کو نبوت کی کامیابی کا معیار بنایا۔ اس سے خطبات نہ صرف ابہام اور الجھاؤ کا شکار ہوگئے بلکہ بہت سے اختلافی بھی ہوگئے، جیسے جنت اور دوزخ کو مقامات کے بجائے احوال کہا' جیسے نبی کے مشاہدات کو مذہبی تجربہ کہنا، اور اسے سائنسی تجربہ سے ہم آہنگ بنانے کی سعی نامشکور، جیسے حدیث کی آئینی حثیت قبول کرنے سے گریز، ایسے بے شمار مقامات ہیں جو جدید سائنس، ٹیکنالوجی اور فلسفے سے مطابقت پذیری کی وجہ سے پیش آئے اور خطبات کی افادیت متاثر ہوئی''۔

9.6 ابوالاعلیٰ مودودی

مغرب کی استعماری طاقتوں نے جب مشرق کے علاقہ پر قبضہ کیا تو انہوں نے فوجی اور عسکری غلبہ کے ساتھ ساتھ فکری غلبہ حاصل

کرنے کی بھی کوشش کی، چنانچہ ان کے اہل قلم اور اہل دانش نے اسلامی افکار، اسلامی تہذیب، اسلامی قانون، اسلامی تاریخ بلکہ اسلام سے مربوط ہر شئے پر حملہ کرنے، انہیں بے وزن کرنے اور ان کو فرسودہ قرار دینے کی بھرپور جدوجہد کی۔ اس کے مقابلہ میں مسلمانوں میں تین قسم کے گروہ پیدا ہوئے، ایک وہ جنہوں نے شدت کے ساتھ اس کی مخالفت کی، مناظرانہ انداز میں سخت وست جوابات دیئے اور مسلمانوں کی ملی غیرت کو للکارا۔ ایسے مناظرانہ جوابات عوام کے لئے تو اطمینان کا باعث بنتے ہیں، بلکہ اس سے ان کے دینی جذبات کی تسکین بھی ہوتی ہے، لیکن جدید تعلیم یافتہ حضرات پر اس کا کوئی خاص اثر نہیں ہوا اور مغربی استعمار ان کے دلوں میں شکوک وشبہات کے کانٹے بونے میں کامیاب ہو گیا۔

دوسرا گروہ وہ تھا جس نے مغرب کی ہر بات کو قبول کرنے کی کوشش کی، لیکن چونکہ اسلام سے ان کی گہری اور روایتی وابستگی تھی، اس لئے وہ یہ نہیں کہہ سکے کہ اسلام کے یہ احکام غلط ہیں، لیکن انہوں نے بہ تکلف یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ مغرب جو کچھ کہتا ہے اسلام بھی اسی کا قائل ہے، مثلاً اگر کہا جائے کہ معجزات خارق عادت واقعات کا نام ہیں اور کائنات میں کائی کام عادت اور فطرت کے خلاف نہیں ہوسکتا، تو کہا گیا کہ آپ کا فرمانا بالکل درست ہے، لیکن قرآن مجید کے جن واقعات کو معجزات مانا جاتا ہے وہ معجزات ہی نہیں وہ طبعی واقعات ہیں، ان کا معنی سمجھنے میں غلطی ہوئی ہے، مثلاً اگر قرآن نے حضرت موسیٰ کا واقعہ نقل کیا ہے کہ ان کو حکم ہوا کہ پتھر پر اپنی لاٹھی مارو، انہوں نے لاٹھی ماری اور بارہ چشمے پھوٹ پڑے تو اس سے مراد لاٹھی مارنا نہیں بلکہ لاٹھی پکڑ کر پہاڑ کے اوپر چڑھنا ہے کہ اگر ایسا کرو گے تو دوسری طرف بارہ چشمے نظر آجائیں گے۔

تیسرا گروہ وہ تھا جس نے اسلامی افکار پر ثابت قدمی اختیار کرتے ہوئے عقلی دلیلوں کے ذریعہ اور فطری قوانین کی روشنی میں اسلام کو سمجھایا اور اہل مغرب کے اعتراضات کے جوابات دیئے، یہ فریضہ دنیا کے دو ممالک پر جن کے اندر مسلمانوں کی قیادت کی بھرپور صلاحیت ہے اور دنیا میں موجودہ اسلامی تحریکات کا سرچشمہ یہی دونوں ممالک ہیں ہندوستان اور مصر کے اصحاب علم ودانش نے ادا کیا۔ انہوں نے مغرب کا جواب مغرب کے اسلوب میں دیا، عقل وفطرت کے ہتھیار سے دیا، نہ مناظرانہ اسلوب اختیار کیا اور نہ مرعوبیت کے شکار ہوئے۔ ہندوستان میں اس گروہ کے سرخیل مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی تھے، انہوں نے مستشرقین کے اعتراضات کا اس طرح رد کیا کہ جدید تعلیم یافتہ طبقے مطمئن ہوئے اور ان کے دلوں سے شکوک وشبہات کے کانٹے دور ہوئے۔

وہ 25 ستمبر 1903 کو ریاست دکن کے شہر اورنگ آباد میں پیدا ہوئے۔ ان کا سلسلہ نسب 39 واسطوں سے سیدنا حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے ملتا ہے۔ ان کے خاندان کے مورث اعلیٰ کا نام شاہ ابوالاعلیٰ تھا جو نویں صدی ہجری میں ہندوستان پہونچے تھے۔ انہیں کے نام پر ان کا نام ابوالاعلیٰ رکھا گیا۔ ان کے سلسلہ نسب میں ایک صاحب نسبت بزرگ شیخ قطب الدین مودود چشتی متوفی 527ھ گزرے ہیں، ان کی نسبت سے ابوالاعلیٰ مودودی کہلائے۔ 1915 میں مولوی (جو اس زمانہ میں میٹرک کے مساوی امتحان ہوتا تھا) پاس کیا، پھر ایک وقفہ کے ساتھ دار العلوم فتحپوری دہلی میں تعلیم حاصل کی، اور یہاں عربی ادب وبلاغت، علوم عقلیہ، فقہ، اصول فقہ اور حدیث وغیرہ کی تعلیم حاصل کی۔ 1927 میں یہاں سے فارغ ہوئے اور غالباً مزید ایک سال 1928 میں مولانا اشفاق الرحمٰن کاندھلوی (جو جامعہ مظاہر العلوم، سہارنپور کے فاضل تھے اور مدرسہ عالیہ عربیہ فتحپوری دہلی کے استاذ حدیث تھے) سے خصوصی طور پر ترمذی اور موطا امام مالک کے اسباق پڑھے۔

اپنی فطری ذہانت کی وجہ سے وہ شروع سے ہی تعلیم اور مطالعہ میں اپنا وقت لگاتے تھے، زمانہ طالب علمی ہی میں کتابوں کے ترجمے اور مضمون نویسی کا کام شروع کردیا تھا۔ 1918 میں جب کہ ان کی عمر صرف پندرہ سال کی تھی اس زمانہ کے مشہور اور مقبول اخبار مدینہ بجنور کے مدیر مقرر ہوئے۔ 1920 میں روزنامہ تاج جبل پور میں ادارت کی خدمت انجام دی۔ 1922 میں جمعیت علما ہند کے اخبار مسلم کے مدیر ہوئے۔ 1925 میں جمعیت علما ہند کے ترجمان الجمعیہ کی ادارت سپرد ہوئی، پھر اس کے بعد انہوں نے مختلف رسائل لکھے اور کتابوں کی تالیف کی طرف متوجہ ہوئے۔ اخیر میں انہوں نے ماہنامہ ترجمان القرآن کی ادارت سنبھالی اور اخیر تک اس کے مدیر رہے۔

ان کا شمار برصغیر کے بڑے مصنفین میں ہوتا ہے اور ان کی تحریروں کو عام مسلمان اور خاص کر جدید تعلیم یافتہ حلقوں میں جو قبولیت حاصل ہوئی وہ کم اہل قلم کو حاصل ہو پائی۔ ان کی پہلی باضابطہ تصنیف الجہاد فی الاسلام کو تمام ہی اہل علم کے درمیان قبولیت اور پذیرائی حاصل ہوئی، پردہ، ضبط ولادت، دینیات، سود اور تنقیحات ان کی وہ کتابیں ہیں جن کو ہر حلقہ میں پسند کیا گیا، نیز تفسیر میں تفہیم القرآن اردو زبان کی مقبول تفسیروں میں ہے، رسائل ومسائل، فکری اور شرعی مسائل سے متعلق سوالات کے جوابات پر مشتمل ان کی ایک اہم کتاب ہے۔ ان کی جن کتابوں کو بڑی قبولیت حاصل ہوئی ان میں اسلامی تہذیب اور اس کے اصول مبادی، حقوق الزوجین اور سیاسی کشمکش بھی ہیں۔ سیرت سرور عالم (دو جلدیں) اگرچہ ان کی مستقل تصنیف نہیں ہے، بلکہ سیرت پر لکھے گئے ان کے مضامین کا مجموعہ ہے، لیکن یہ بھی سیرت کے موضوع پر ایک مبسوط اور جامع تالیف بن گئی ہے۔ ان کی تالیفات میں خلافت وملوکیت، جس میں اس بات پر بحث کی گئی ہے کہ خلافت کس طرح ملوکیت میں منتقل ہوگئی، تجدید واحیاء دین جس میں مجددین امت کی خدمات کے تذکرہ کے ساتھ ساتھ ان کے کاموں کا تنقیدی جائزہ بھی ہے اور قرآن کی چار بنیادی اصطلاحیں جس میں قرآن مجید کی بعض اصطلاحات کی انہوں نے اپنی فکر کے مطابق تشریح کی ہے، کے بارے میں بر صغیر کے جمہور علما کو اختلاف رہا ہے اسی طرح تفہیم القرآن کی بعض توضیحات بھی مسلمانوں کے بڑے طبقہ میں اختلاف کی نظر سے دیکھی گئی ہے۔

انہوں نے آزادی سے پہلے 1941 میں جماعت اسلامی کی تشکیل کی، تقسیم ہند کے بعد پاکستان میں انہوں نے اسلامی قوانین کے نفاذ کی بھرپور جدوجہد کی اور جب بھی اسلام کے خلاف کوئی فتنہ اٹھا پوری قوت کے ساتھ اس کا مقابلہ کیا، خاص کر ایوب خاں کے زمانہ میں قادیانیوں کے خلاف چھپنے والے ان کے ایک پمفلٹ کی اشاعت کے بعد انہیں گرفتار کرلیا گیا اور فوجی عدالت کی طرف سے ان کے لئے پھانسی کا فیصلہ سنایا گیا، لیکن عالم اسلام کی طرف سے سخت احتجاج کی بنیاد پر یہ سزا موقوف کردی گئی۔ عمر قید کی سزا مقرر ہوئی اور پھر جلد ہی ان کی رہائی عمل میں آئی۔

وہ عالمی سطح کے کئی اداروں میں کلیدی حیثیت سے شریک ہوئے، رابطہ عالم اسلامی اور اس کی مجمع الفقہ الاسلامی، نیز جامعہ اسلامیہ مدینہ منورہ کے تاسیسی رکن تھے۔ جب شاہ خالد کے زمانہ میں عالم اسلام کے سب سے بڑے ایوارڈ شاہ فیصل ایوارڈ کا سلسلہ شروع ہوا تو سب سے پہلے اس ایوارڈ کے لئے آپ ہی کا نام منتخب ہوا، اس موقع پر ایوارڈ کمیٹی نے بتایا کہ دنیا بھر کے پانچ سو مسلمان مفکرین علما اور اصحاب دانش سے اس سلسلہ میں رائے لی گئی، ان میں سے نوے فیصد افراد کی رائے ان کے حق میں تھی۔ اس ایوارڈ کو حاصل کرنے کے لئے وہ خود تو نہیں جا سکے، لیکن ان کی طرف سے ان کے نمائندہ نے یہ ایوارڈ وصول کیا۔ یہ ایوارڈ ان کو 1979 میں ملا اور اسی سال ان کی وفات ہوئی۔

مولانا مودودی نے یوں تو اسلامی علوم کے مختلف شعبوں پر قلم اٹھایا ہے، قرآن، حدیث، سیرت، سیاست اور تمدن پر، لیکن علم الکلام پر ان کی کوئی باقاعدہ تالیف نہیں ہے، البتہ علم کلام کے دو بنیادی مقاصد ہیں، ایک اسلامی عقائد کو دلائل و براہین سے ثابت کرنا اور دوسرے اسلام کے خلاف اٹھائے جانے والے اعتراضات کا رد کرنا، اور علم کلام کی دو جہتیں ہیں، ایک جہت یہ ہے کہ جو لوگ اسلام کے دائرہ میں ہوں اور انہوں نے انحراف کا راستہ اختیار کرلیا ہو ان کا مقابلہ اور دوسرے جو لوگ اس دائرہ سے باہر ہوں ان کا جواب اور رد۔ انہوں نے ان دونوں جہتوں سے بڑے اہم کام انجام دیئے۔

جو لوگ اپنے آپ کو مسلمان کہتے ہیں، لیکن جدت پسندی کی وجہ سے اسلام کے بعض مسلمات کا انکار کرتے ہیں۔ مولانا نے ان کا مدلل رد بھی کیا ہے اور ان کے اٹھائے ہوئے شبہات کے تشفی بخش جوابات بھی دیئے ہیں، جیسے تجدد پسند طبقہ پردہ کو دقیانوسیت، فرسودگی اور ترقی میں رکاوٹ خیال کرتا رہا اور خاص طور پر چہرہ کے پردہ کے بارے میں اس کا مدعی رہا ہے کہ دین میں اس کی کوئی بنیاد نہیں ہے۔ مولانا مودودی نے پردہ لکھ کر تفصیل سے اس کا رد کیا ہے، انہوں نے ایک طرف قرآن وحدیث کے دلائل اور فقہاء کے اجتہادات پیش کئے اور دوسری طرف عقل، قانون فطرت اور اعداد وشمار کے ذریعہ پردہ کی حکمت اور مصلحت کو واضح کیا ہے۔

اسی طرح ایک گروہ نے یہ نقطہ نظر اختیار کیا کہ موجودہ دور میں بینک کا مروجہ سود وہ سود نہیں ہے جس کو قرآن مجید نے حرام قرار دیا ہے۔ یہ تجارتی مقاصد کے لئے لیا اور دیا جانے والا سود ہے۔ مولانا مودودی کی کتاب سود اس تصور کا نہایت مدلل اور بہترین رد ہے، جس میں انہوں نے ایک طرف یہ بات ثابت کی ہے کہ عہد نبوی میں تجارتی مقصد کے لئے بھی سود لیا جاتا تھا اور اسلام نے ان سب کی ممانعت کردی۔ دوسری طرف سود کے مغربی نظریہ، اس کے اخلاقی اور معاشی نقصانات اور اس کے مضر اثرات پر تفصیل سے روشنی ڈالی ہے۔

اسی طرح قربانی کے بارے میں بعض متجددین نے آواز اٹھائی کہ یہ دولت کا ضیاع ہے، اس لئے ان پیسوں کو دوسرے ملی کاموں میں خرچ کرنا چاہئے۔ مولانا مودودی نے عقلی نقطہ نظر سے اس کا جواب دیا اور اس کے اخلاقی، دینی اور سماجی فوائد پر روشنی ڈالی ہے اور اس خام خیالی کا پوری قوت کے ساتھ رد کیا ہے۔ گذشتہ صدی میں مغرب کی طرف سے برتھ کنٹرول پر آواز اٹھی اور اس کی اہمیت وضرورت پر بحثیں کی گئیں۔ مغربی ممالک میں چونکہ شرح آبادی بہت تیزی سے کم ہو رہی ہے اور مشرقی ممالک میں یہ صورت حال نہیں ہے، اس لئے شاید انہیں یہ اندیشہ ہے کہ مستقبل میں مشرقی قوتیں دنیا پر حاوی نہ ہو جائیں۔ مسلم ملکوں میں اس تحریک کو مذہبی رخ دے کر یہ ثابت کرنے کی کوشش کی گئی کہ خود اسلام بھی تکثیر آبادی کا قائل نہیں ہے اور برتھ کنٹرول کی تحریک شریعت کے خلاف نہیں ہے۔ مولانا مودودی نے ضبط ولادت لکھ کر اس کا موثر جواب دیا، جس میں انہوں نے قرآن وحدیث کی روشنی میں ضبط ولادت کی نفی بھی کی اور اس کے سماجی، اخلاقی، ایمانی اور معاشی نقصانات کو بھی واضح کیا اور اعداد وشمار کا تذکرہ کرتے ہوئے اپنے موقف کو مؤکد کیا ہے۔

پچھلی صدی میں کچھ ایسے لوگ پیدا ہوئے، جنہوں نے حجیت حدیث کا انکار کیا، یہ دو طرح کے لوگ تھے، ایک وہ تھے جو حدیث کو حجت مانتے ہی نہیں تھے، ان کے نزدیک رسول اللہ ﷺ کے ارشادات کی حیثیت اپنے زمانہ کے سربراہ حکومت کی ہدایات کی تھی، آپ ﷺ کے بعد اب وہ واجب العمل باقی نہیں رہی، دوسرے گروہ کا نقطہ نظر یہ ہے کہ حدیث حجت تو ہے، لیکن یہ قابل اعتبار نہیں اور مستند ذرائع سے ہم تک نہیں پہنچی ہے۔ مولانا مودودی نے اس تجدد پسند طبقہ کے دونوں گروہوں کے خلاف محاذ سنبھالا اور مذہبی، تاریخی اور عقلی دلائل کے ذریعہ

اس کا رد کیا۔ ان مقالات کا مجموعہ سنت کی آئینی حیثیت کے نام سے شائع ہو چکا ہے۔

دوسرا پہلو ان حضرات کی تردید کا ہے جو مسلمان نہیں اور انہوں نے اسلام کے کسی مسلمہ تعلیم کو نشانہ بنایا، اس سلسلہ میں مولانا نے ایک طرف مستشرقین، مغربی مصنفین اور مغرب زدہ مسلمان دانشوروں کے خلاف قلم اٹھایا اور انہیں موثر جواب دیا اور اسلام کے موقف کو ثابت کیا، جیسے اس وقت اشتراکیت کی تحریک پوری قوت سے چل رہی تھی اور اس کی ایسی پذیرائی ہوئی کہ عربی و اردو زبان میں ایک مستقل اشتراکی ادب وجود میں آ گیا تھا۔ ہندوستان اور مصر دونوں اس فکر کے ایسے مراکز بن گئے جہاں مسلمان دانشوروں نے نعرہ اشتراکیت پر لبیک کہا۔ مولانا مودودی نے اعتدال و توازن اور پوری قوت کے ساتھ اس کا رد کیا اور اس سلسلہ میں اسلامی نقطہ نظر بھی پیش کیا اور معاشی اعتبار سے بھی اس کے نقصانات واضح کیے۔ اس سلسلہ میں انہوں نے کئی چھوٹے بڑے مضامین لکھے، لیکن خاص کر ملکیت زمین کا مسئلہ ان کی ایک اہم کتاب ہے، جو کمیونسٹوں کے اجتماعی ملکیت کے سلسلہ میں اسلامی تصور کو واضح کرتی ہے۔

اسی طرح اہل مغرب کے رد میں اور ان کے اعتراضات کے جواب میں انہوں نے کافی کچھ لکھا، مثلاً ایک اہم مسئلہ مرتد کی سزا کا ہے، اس موضوع پر مولانا مودودی کا ایک مختصر رسالہ مرتد کی سزا کے نام سے ہے۔ میرے علم کے مطابق اس موضوع پر شاید اس سے بہتر تحریر نہیں لکھی گئی۔ اس پہلو سے ان کی تالیف الجہاد فی الاسلام ایک معرکۃ الآرا کتاب ہے، جس میں جنگ کے متعلق دوسرے مذاہب اور فوجی دنیا کے تصور اور طرز عمل کا اسلام کی منصفانہ تعلیمات سے موازنہ کیا گیا ہے، اس کے علاوہ اس میں اقلیتوں کے حقوق، بنیادی مساوی حقوق، مسئلہ غلامی اور یہ بات کہ اسلام تلوار سے پھیلا ہے پر عمدگی کے ساتھ روشنی ڈالی گئی ہے۔ ان کا ایک نمایاں کام رد قادیانیت ہے، وہ ان چند علما اور مذہبی قائدین میں ہیں جنہوں نے پاکستان میں سب سے بڑھ کر قادیانیت کے خلاف آواز اٹھائی اور نہ صرف قلم اور لٹریچر کے ذریعہ اس کی موثر تردید کی، بلکہ عملی جدوجہد بھی کی، یہاں تک کہ مولانا مودودی کو جیل کی سزا بھی جھیلنی پڑی اور پھانسی کی سزا بھی سنائی گئی۔

علم کلام کا مقصد اسلامی معتقدات کو دلائل سے ثابت کرنا ہے، اگرچہ مولانا مودودی کی اس سلسلہ میں کوئی منظم تصنیف نہیں ہے، لیکن بعض مختصر رسائل کو آسان طریقہ پر اور بہت ہی عمدگی کے ساتھ واضح کرتے ہیں۔ اس سلسلہ میں چار رسائل کا تذکرہ مناسب ہوگا، ایک عقل کا فیصلہ، اس میں وجود باری پر بحث کی گئی ہے، دوسرا رسالہ نبوت محمدی کا عقلی ثبوت، اس میں وحی کے ذریعہ نبوت و رسالت کی ضرورت اور نبوت محمدی کی عقلی دلیل پر روشنی ڈالی گئی ہے، تیسرے زندگی بعد موت، اس میں آخرت کی ضرورت اور قانون فطرت کو پیش کیا گیا ہے، چوتھا مسئلہ جبر وقدر، اس میں قضا وقدر کے مسئلہ جس میں اسلامی فرقوں کے درمیان بڑا اختلاف رہا ہے کی منفرد انداز میں تشریح کی گئی ہے۔ اس کے علاوہ اسلامی تہذیب کے اصول و مبادی میں بھی اسلامی عقائد پر بحثیں آئی ہیں اور تفہیم القرآن میں بھی اعتقادات، وقوع قیامت کے امکانات اور رسول اللہ ﷺ کے بارے میں بشارت عیسوی وغیرہ پر بہت اچھی بحث کی گئی ہے۔

9.7 خلاصہ

اس اکائی میں جدید علم کلام کے حوالے سے چار شخصیات کے کاموں کا جائزہ لیا گیا ہے۔ ان میں پہلی شخصیت سرسید کی ہے۔ سرسید کی پوری زندگی مسلمانوں کی خیر خواہی میں گزری؛ انہوں نے جس کام کو مسلمانوں کے لیے بہتر سمجھا اس کے لیے کسی بھی کوشش اور قربانی سے

دریغ نہیں کیا۔ حد یہ کہ جب ان کی موت ہوئی تو ان کا گھر مال واسباب سے پوری طرح خالی تھا۔ لیکن اسی کے ساتھ یہ بات بھی درست ہے کہ انبعض تاویلات سے وقت کے اہل علم نے اتفاق نہیں کیا۔

علامہ شبلی نعمانی قدیم صالح اور جدید نافع کے حسین سنگم تھے۔ مولانا شبلی اس بات کے شدید خواہش مند تھے کہ مسلمان قدیم علوم کے ساتھ جدید علوم سے بھی آراستہ ہوں۔ ان کی یہ بھی خواہش تھی کہ عورتوں میں تعلیم کا رواج عام ہو۔ مولانا شبلی نے علم الکلام پر مستقل طور پر دو کتابیں لکھیں ایک 'الکلام' اور دوسری 'علم الکلام'۔ ان دو کتابوں کے علاوہ مولانا نے جتنی بھی کتابیں لکھی وہ تمام کے تمام علم الکلام کے مباحث سے بھری ہیں۔ اس طور پر کہ ان میں مستشرقین کے اعتراضات اور مغرب کے زیر اثر رہنے والے طبقہ کے شبہات کو دور کرنے کے لیے کثرت سے علم الکلام کے مباحث زیر بحث آئے ہیں۔ مولانا نے اپنی کتابوں میں نہ صرف یہ کہ جدید دور کے شبہات دور کیے ہیں بلکہ مستشرقین کے اعتراضات کا مدلل جواب دیا ہے۔

بیسویں صدی میں اقبال نے مذہب اسلام اور فلسفہ میں مفاہمت ومطابقت کرنے کی کوشش کی ہے۔ ان کا سب سے بڑا کارنامہ یہ ہے کہ انہوں نے اسلامی الٰہیات کی تشکیل جدید کی ہے اور وہی کام کیا ہے جو صدیوں بیشتر متکلمین نے انجام دیا تھا۔ اقبال مغربی فلسفہ اور فلسفہ جدید سے اچھی طرح واقف تھے' فلسفہ ہی ان کا اوڑھنا بچھونا تھا اور اسی کے ساتھ جدید علوم وفنون سے بھی وہ باخبر تھے۔ اقبال نے اسلامی عقائد' شعائر اور روایات کو عالمانہ' عارفانہ اور شاعرانہ انداز میں جاوداں کر دیا ہے۔

مولانا مودودی نے بظاہر ہر علم الکلام پر مستقل کوئی کتاب نہیں لکھی۔ لیکن علم کلام کے بنیادی پر مولانا مودودی نے اپنی کتابوں میں گفتگو کی ہے۔ چنانچہ جدید دور کے اعتراضات کا مولانا نے مدلل جواب دیا ہے اور ان کے اٹھائے گئے شبہات کے تشفی بخش جوابات بھی دیے ہیں۔ چنانچہ مولانا کی کتاب' پردہ' سود اور ضبط ولادت وغیرہ انہیں مضامین پر مشتمل ہے۔

9.8 نمونے کے امتحانی سوالات

درج ذیل سوالات کے جوابات تین سطروں میں تحریر کیجیے۔

1. جدید علم کلام میں سرسید احمد خان کی خدمات کے متعلق اپنا نقطہ نظر بیان کیجیے۔
2. علامہ اقبال کی حیات وخدمات پر روشنی ڈالیے۔

درج ذیل سوالات کے جوابات پندرہ سطروں میں تحریر کیجیے۔

1. جدید دور کے افکار ونظریات کی بابت مولانا مودودی کی تنقید کا جائزہ لیجیے۔
2. جدید علم کلام سے متعلق علامہ شبلی کی خدمات پر روشنی ڈالیے۔

9.9 مطالعہ کے لئے معاون کتابیں:

کتاب	مصنف
الکلام	علامہ شبلی نعمانی
علم الکلام	علامہ شبلی نعمانی
تاریخ دعوت وعزیمت	مولانا سید ابوالحسن ندوی
الغزالی	علامہ شبلی نعمانی
علامہ ابوالاعلی مودودی، حیات وخدمات	ڈاکٹر ابوذر اصلاحی
عقلیات ابن تیمیہ	مولانا محمد حنیف ندوی
تفسیر القرآن	سر سید احمد خان
تفسیر حقانی	مولانا عبدالحق حقانی
امام رازی	مولانا عبدالسلام ندوی
الابانۃ عن اصول الدیانۃ	امام ابوالحسن اشعری
مقالات اسلامیہ	امام ابوالحسن اشعری
التمہید	علامہ باقلانی
التاویل	ابن فہر اصفہانی
الملل والنحل	علامہ ابن حزم ظاہری
الملل والنحل	عبدالکریم شہرستانیؒ
کتاب التوحید	امام ابومنصور ماتریدی
شرح الاصول الخمسۃ	قاضی عبدالجبار معتزلی
درتعارض العقل والنقل	علامہ ابن تیمیہ
الفرق بین الفرق	شیخ ابوطاہر بغدادی
العقیدۃ الطحاویۃ	امام ابوجعفر طحاوی
کتاب التوحید	شیخ محمد بن عبدالوہاب نجدی
شرح عقیدۃ الطحاویۃ	ابوالحسن علی ابن ابی العز دمشقی
شرح عقائد نسفی	علامہ سعدالدین تفتازانی

بلاک: 3 مسلم فرقے

فہرست

اکائی 10: اختلاف کا آغاز اور اس کے اسباب

اکائی کے اجزا

10.1 مقصد

اس اکائی کو پڑھنے کے بعد طلبہ اختلاف کی حقیقت اور انسانی زندگی سے اس کے ربط کی اہمیت سے واقف ہوسکیں گے۔ اس کے علاوہ انھیں یہ معلوم ہوسکے گا کہ اسلام میں اختلاف کا آغاز کس طرح ہوا اور اس کے حقیقی اسباب وعوامل کیا تھے؟

10.2 تمہید

اس اکائی میں اختلاف کے معنی ومفہوم اور اس کی حقیقت پر روشنی ڈالی جائے گی اور یہ بتایا جائے گا کہ اسلام میں اختلاف کا آغاز کس طرح ہوا۔ اس کے بنیادی اسباب وعوامل کیا تھے؟ طلبہ کو تفصیل کے ساتھ یہ اندازہ ہوسکے گا اسلامی تاریخ میں سیاسی، اعتقادی اور فقہی اختلافات کی بنیادیں کیا تھیں اور اسلام کی اجتماعی وفکری اور تمدنی تاریخ پر اس کے کیا اثرات مرتب ہوئے؟

10.3 انسانی زندگی میں اختلاف کی حقیقت اور اس کی معنویت

اختلاف انسانی فطرت کا خاصہ ہے۔ اللہ تعالیٰ نے انسان کو جن خصوصیات سے نوازا ہے، ان میں سے ایک نطق اور عقل ہے۔ نطق کی صفت کی وجہ سے انسان کو حیوان ناطق کہا جاتا ہے۔ نطق کی لازمی صفت عقل ہے۔ عقل انسان کی وہ بنیادی صفت ہے جو اس کو اشیائے کائنات میں غور وفکر پر ابھارتی ہے، جو اس کی تخلیق کے مقاصد میں شامل ہے۔ انسان نے اپنے وجود میں آنے کے بعد ہی غور وفکر کا سفر شروع کر دیا تھا۔ اس کا یہ سفر اس وقت سے لے کر اب تک جاری ہے اور تاریخ انسانی میں اس میں کبھی انقطاع نہیں آیا۔ انسان کے اندر عقل وفکر کی صفت کا پایا جانا اس کے وجود کے مقصد سے جڑا ہوا ہے۔ اس کے بنیادی فرائض میں یہ بات شامل ہے کہ وہ اس حقیقت کی تلاش و دریافت کرے کہ یہ کائنات کیوں وجود میں آئی اور اس کائنات میں اس کا مقام اور حیثیت کیا ہے؟ اس لیے یہ سوال ہمیشہ انسان کے سامنے آیا اور وہ کائنات میں غور وفکر پر اس کو ابھارتا رہا۔ اس غور وفکر میں انسان کی کیفیت یکساں نہیں رہی۔ اس کی فکر وتخیل کے نتائج مختلف رہے۔

اس غور وفکر کے تین بنیادی محاور تھے: کائنات، خالق کائنات اور کائنات میں انسان کی اپنی حیثیت، یعنی اس کا مقصد وجود۔ ان تینوں میں باہم اس کی رائیں مختلف رہیں۔ آج بھی مختلف ہیں اور ہمیشہ مختلف رہیں گی۔ یہی کائنات کا حسن ہے اور یہی اللہ کی مصلحت کا تقاضا بھی۔ قرآن کہتا ہے: ''اگر اللہ تعالیٰ چاہتا تو لوگوں کو ایک امت بنا دیتا لیکن وہ آپس میں اختلاف کرنے والے ہیں سوائے ان کے جن پر اللہ رحم کرے اور اللہ تعالیٰ نے ان کو اسی کے لیے پیدا کیا ہے۔ (ہود:118) بعض علما و مفسرین (مثلاً حسن بصری) کے نزدیک ''اسی کے لیے ان کو پیدا کیا ہے'' سے مراد یہی اختلاف کرنا ہے۔ بعض دوسرے مفسرین (طبری، ابن کثیر) کی نظر میں اس جملے سے مراد دونوں ہیں یعنی اللہ کا رحم کرنا اور انسان کا اختلاف کرنا۔ انسان کے اختلاف کرنے اور اللہ تعالیٰ کے رحم کرنے کے ایک سیاق میں تذکرے میں جو گہری معنویت پائی جاتی ہے، وہ اہل علم وعقل پر مخفی نہیں ہے۔

قرآن کی مذکورہ بالا آیت کے علاوہ متعدد دوسری آیات میں اختلاف وتنوع کے کائنات کا حسن ہونے اور یکسانیت وہم رنگی کو خلق کائنات کی مصلحت سے ہم آہنگ نہ ہونے کا ذکر کیا گیا ہے:

''زمین آسمان کی پیدائش اور زبان ورنگ کا اختلاف اللہ تعالیٰ کی نشانیوں میں سے ہے''۔ (الروم:22) ''اے لوگوں ہم نے تم کو ایک مرد اور ایک عورت سے بنایا اور تمہیں قوموں اور قبیلوں میں تقسیم کر دیا تا کہ تم ایک دوسرے کی باہم شناخت کر سکو۔ (الحجرات:13)

اسی حقیقت کی طرف اردو کے مشہور شاعر شیخ محمد ابراہیم ذوق (م،1854) نے اپنے ایک شعر میں اشارہ کیا ہے کہ:

گلہائے رنگ رنگ سے ہے زینت چمن
ہے ذوق اس جہان کو زیب اختلاف سے

کسی بھی انسانی سماج کی ترقیات کا دار و تخلیقی فکر پر ہوتا ہے۔ یہی بات اقبال نے اس مصرعے میں کہی ہے کہ: قوموں کی حیات ان کے تخیل پہ موقوف۔ تخلیقی فکر کبھی تقلید وانجماد کو قبول نہیں کرتی۔ اگر کوئی معاشرہ باہمی اختلاف کے مظہر سے خالی ہو۔ وہاں لوگوں کے درمیان اختلاف نہ پایا جاتا ہو تو یہ اس بات کی علامت ہوگی کہ وہاں لوگوں نے غور وفکر کرنا اور اپنی عقل وفکر سے کام لینا چھوڑ دیا ہے، ایسے معاملات میں

جہاں حق وصداقت کا پہلو مکمل طور پر عیاں نہیں ہے، فکری یکسانیت اور ہم آہنگی انسانی فکر کے قدم بہ قدم آگے بڑھنے والے قافلۂ فکر کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ بن جاتی ہے۔ اختلاف فکر ورائے سے انسانی ذہن کے بند دریچے کھلتے ہیں۔فکری برآوری (Pollination of Thought) اختلاف رائے کے بغیر ممکن نہیں ہے۔ دنیا کا کوئی ایسا سماج نہیں جو تاریخ میں کبھی اختلاف رائے سے خالی رہا ہو، یہی وجہ ہے کہ مذہب اور سائنس دونوں میں اس کی حوصلہ افزائی کی گئی ہے۔ سائنس کے تمام تر ارتقا کی بنیاد یہی ہے۔ کیونکہ سائنس کے نزدیک مسلمات یا مکمل طور پر تسلیم شدہ حقائق کا وجود بہت کم ہے۔ سائنس کے اکثر نظریات میں وقت کے ساتھ تبدیلی ہوتی رہتی ہے اور یہی اس کی ترقی وفروغ کا راز ہے۔ جہاں تک مذہب کا معاملہ ہے، حقیقت یہ ہے کہ فروعی امور میں اختلاف سے شریعت میں سہولت کا پہلو نکل آتا ہے۔ اختلاف ہمیشہ تقلید کے دائرے سے آگے بڑھ کر اجتہادی نقطۂ نظر سے معاملات میں غور وفکر سے پیدا ہوتا ہے اور شریعت نے اجتہاد کی ان جملوں میں حوصلہ افزائی کی ہے کہ مجتہد یعنی غیر تقلیدی نگاہ سے کسی شرعی امر میں غور کرنے والا کبھی تو غلطی کرتا ہے اور کبھی حق کی راہ کو پالیتا ہے۔ چناں چہ اگر وہ حق وصواب کو پالیتا ہے تو اس کو اس کی کوشش کے بدلے میں دو اجر ملتے ہیں اور اگر وہ غلطی کرتا ہے تو اس کو ایک اجر ملتا ہے۔ (بخاری:7352)

تاہم اختلاف کے حوالے سے یہ بات ذہن نشیں رہنا ضروری ہے کہ اس کی دو قسمیں ہیں۔ (1) اختلاف محمود (2) اور اختلاف مذموم۔ اختلاف محمود یہ ہے کہ آدمی صحیح نیت وقصد سے صرف حق کی جستجو اور معرفت کی تلاش کے لیے اختلاف کرے۔ اس کے پیش نظر محض کوئی ذاتی غرض نہ ہو یا اس میں عصبیت اور عناد کو کوئی دخل نہ ہو ورنہ دوسری صورت میں اختلاف اختلاف مذموم بن جاتا ہے۔ جس کی عقل اور شریعت دونوں کی نگاہ میں کوئی گنجائش نہیں ہے۔

اختلاف کے مختلف اور متعدد اسباب ہیں۔ جن میں سے چند اہم اسباب یہ ہیں:

موضوع کا ابہام اور پیچیدگی:

کبھی اختلاف رائے کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ متعلقہ موضوع نہایت مبہم اور پیچیدہ ہوتا ہے۔ اس کی پیچیدگی اس کے اصل مفہوم اور معنیٰ مقصود پر پردہ ڈال دیتی ہے۔ اس لیے اس کے صحیح معنیٰ تک ذہن کی رسائی عام لوگوں کے لیے مشکل ہو جاتی ہے۔

صلاحیتوں کا فرق اور تفاوت:

کبھی اختلافات کی وجہ باہم اختلاف کرنے والوں کے درمیان صلاحیت واستعداد کا فرق واختلاف ہوتا ہے۔ ظاہر ہے ایک ذہین وفطین اور وسعت فکر ومطالعہ رکھنے والے شخص کے گہرے افکار کا ایک معمولی صلاحیت رکھنے والا شخص مکمل طور پر احاطہ نہیں کرسکتا۔

رجحان ومزاج کا فرق:

طبیعت کے اختلاف کے ساتھ رجحان کا اختلاف بھی باہم دو یا دو سے زائد لوگوں کے درمیان اختلاف کا باعث بنتا ہے۔ کیوں کہ ہر شخص کی فکری تشکیل میں اس کے رجحان ومزاج کا دخل ہوتا ہے۔

آبا واجداد کی تقلید:

اختلاف کی ایک اہم وجہ اپنے آبا، اکابر یا پیش رو کی تقلید کا مزاج ہے۔ اس دائرے میں رہ کر سوچنے والے آدمی کے لیے ایک

آزادفکراوراجتہادی طبیعت رکھنے والے آدمی کی بات سے خودکوہم آہنگ کرنا مشکل ہوجاتا ہے۔

تعصب وجانب داری:

اختلاف فکر کی بنیادی وجوہات میں سے ایک وجہ تعصب وجانب داری کارویہ بھی ہے۔تعصب خواہ وہ کسی بھی نوعیت کا ہو، کے زیر اثر آدمی معقول ترین باتوں کا بھی انکار کردیتا ہے۔

10.4 اسلامی تاریخ میں اختلاف کا آغازاوراس کے اسباب

ان سطور میں ہم اس پہلو پر روشنی ڈالنے کی کوشش کریں گے کہ اسلامی تاریخ میں اختلاف کا آغاز کیوں اور کس بنیاد پر ہوااوراس کی نمایاں اور بنیادی وجوہات کیاتھیں؟ رسول اللہ کے عہدحیات میں بھی اختلاف ہوتا تھا۔مختلف معاملوں میں صحابہ کی رائیں مختلف ہوجاتی تھیں۔ ایسے میں صحابہ کرام رسول اللہ کے حضور میں پیش ہوکراپنے اختلاف کا تصفیہ کرلیتے تھے۔بعض دنیاوی امورومعاملات ایسے بھی پیش آئے جب بعض صحابہ کرام نے خودرسول اللہ کی بھی رائے یارجحان سے اختلاف کیااوررسول اللہ نے اپنی رائے سے رجوع کرکے متعلقہ صحابی کی رائے کو ترجیح دی۔ چناں چہ واقعہ مشہور ہے کہ رسول اللہ نے اس سے منع کیا کہ نرکھجور سے مادہ کھجور کی بارآوری کاعمل کیا جائے لیکن اس بنا پر پھل کے کم ہونے کی صورت میں آپؐ نے اپنی رائے سے یہ کہہ کر رجوع کرلیا کہ: انتم اعلم باٗمور دنیاکم یعنی ''تم لوگ میرے مقابلے میں دنیا کے امور سے زیادہ واقف ہو۔'' (مسلم:1836)رسول اللہ نے جنگ بدر کے موقع پرفوجی پڑاؤ کے لیے جوجگہ منتخب کی،بعض صحابہ کی نگاہ میں وہ جگہ جنگ کے لیے مناسب نہیں تھی،ان کی رائے کوقبول کرتے ہوئے آپؐ نے وہ جگہ تبدیلی کردی۔صلح حدیبیہ کے واقعے میں کفار کے ساتھ معاہدے اور جنگ بدر کے موقع پرکفار کے قیدیوں کی رہائی اور عدم رہائی سے متعلق بھی آپؐ کی اورصحابہ کی رایوں میں اختلاف تھا۔لیکن حقیقت یہ ہے کہ رایوں میں اس اختلاف کی نوعیت پراصطلاحی اختلاف کے لفظ کا صحیح معنوں میں اطلاق نہیں ہوتا۔ہم زیادہ سے زیادہ انہیں رائے کے تنوع سے تعبیر کرسکتے ہیں۔کیوں کہ صحابہ کرام کی نگاہ میں رسول اللہ کی رائے سے ہٹ کردوسری رائے اختیار کرنے کا مقصد اجتماعی معاملات میں آپ کو مشورہ دینا تھا۔اس وجہ سے کہ قرآن میں آپ کواپنے اصحاب کرام سے مشورہ لینے کاحکم دیا گیا تھا(وشاورھم فی الأمر۔آل عمران:159)اورآپ خوداپنے مزاج وطبیعت کے لحاظ سے اجتماعی معاملات میں مشورہ لینے اوردینے کوپسند فرماتے تھے۔

اختلاف کی مختلف قسمیں ہیں۔ وسیع سطح پر ہم اسے تین بنیادی خانوں میں تقسیم کرسکتے ہیں:(1) سیاسی (2)اعتقادی(3) اور اجتہادی یافقہی۔ان تینوں قسم کے اختلافات کے اسباب ومحرکات مختلف تھے۔تاہم مختلف پہلوؤں سے ان میں سے بعض کا دائرہ دوسرے کے دائرے سے بھی مل جاتا ہے۔اختلافات کی ان قسموں میں سے پہلی اور دوسری قسم یعنی سیاسی اوراعتقادی اختلافات نے امت کی صفوں میں انتشار پیدا کرنے اور باہمی کش مکش اورتصادم وخوں ریزی کی صورت حال کوپیدا کرنے میں اہم رول ادا کیا۔تیسرا یعنی اجتہادی یافقہی اختلاف صحیح معنوں میں اسلامی فکر کا عین مطلوب تھا۔وہ بالکل فطری انداز میں اسلام میں پیدا ہوااورعہدنبوت سے لے کرآج تک قائم ہےاورتاقیامت قائم رہے گا۔

مندرجہ ذیل سطور میں ہم سب سے پہلے سیاسی اختلاف کے آغازوارتقااوراس کے اسباب پرروشنی ڈالنے کی کوشش کریں گے:

10.4.1 سیاسی اختلاف

اسلام کی تاریخ میں جو بڑے بڑے اختلاف کے واقعات پیش آئے، اس کا اہم محور اسلام کا نظریہ خلافت تھا۔ خاص طور پر سیاسی اختلافات امت مسلمہ کے جن حلقوں میں بھی پیدا ہوئے وہ اسی محور کے گرد گھومتے نظر آتے ہیں۔ بہت سے نظری و اعتقادی اختلافات (جن کی تفصیل اپنی جگہ آئے گی) کے ظہور کے پس منظر میں بھی سیاست کی کارفرمائی شامل تھی۔ اسلام کی فکری و سیاسی تاریخ کا یہ نہایت المناک باب ہے کہ پیغمبر اسلام کے انتقال کے صرف 30 سالوں کے بعد اسلام کا نظریہ سیاست اپنی عملی شاہراہ مستقیم سے ہٹ گیا۔ اس کی پیش گوئی زبان نبوت نے کی تھی۔ چنانچہ حدیث ہے کہ میرے بعد خلافت صرف تیس سال رہے گی۔ اس کے بعد وہ کاٹ کھانے والی حکومت میں بدل جائے گی (الخلافة من بعدی ثلاثون سنة ثم تکون ملکا عضوضا) (ترمذی:2226)

اسلام میں سب سے پہلا سیاسی اختلاف پیغمبر اسلامؐ کے انتقال کے بعد آپ کی خلافت و جانشینی کے مسئلے پر ہوا۔ اس وقت امت بنیادی طور پر دو بڑے گروہوں میں منقسم ہوگئی: انصار اور مہاجرین۔ دونوں گروہوں میں سے ہر کوئی اسلام کے تئیں اپنی خدمات کے حوالے سے خود کو اس کا اہل سمجھتا تھا۔ ان دونوں جماعتوں کے علاوہ کچھ لوگ وہ تھے جو قرابت رسول کی وجہ سے حضرت علی کو سب سے زیادہ خلافت کا مستحق تصور کرتے تھے۔ لیکن بالآخر حضرت ابوبکر کے اس حدیث کو پیش کرنے کے بعد کہ خلفا قریش میں سے ہوں گے، صحابہ کی اکثریت نے اس سے اتفاق رائے کرلیا اور یہ اختلاف جو امت کے وجود کو متزلزل کردینے والا تھا، اسی وقت ختم ہوگیا اور امت کا شیرازہ پراگندہ ہونے سے بچ گیا تاہم (جیسا کہ اس کی تفصیل آئندہ آئے گی) یہ اختلاف تاریخ کے آگے کے مختلف مرحلوں میں متعدد شکلوں میں جلوہ گر ہوا۔ صحابہ کے درمیان اس کے بعد دوسرا بڑا سیاسی اور دینی اختلاف زکات ادا کرنے سے انکار کرنے والوں کے معاملے میں ہوا کہ ان سے جہاد کیا جائے یا نہیں۔ صحابہ کرام کے درمیان اس مسئلے میں مختلف رائیں تھیں حتی کہ خود حضرت عمر فاروقؓ کو ان کے ساتھ جنگ کیے جانے سے اختلاف تھا لیکن حضرت ابوبکر شدت اس کے حق میں تھے اور انہی کے موقف پر صحابہ کرام کا اتفاق و اجتماع ہوگیا۔ اس کے بعد مختلف بڑے واقعات و حوادث پیش آئے لیکن ان میں صحابہ کرام کی جمعیت کا اتحاد باقی رہا۔ جیسے مسیلمہ کذاب کے ساتھ جنگ اور اس کے بعد رومی و عجمی اقوام کے ساتھ کے ساتھ پیش آنے والی معرکہ آرائیاں، جن میں امت مسلمہ کو غیر معمولی نوعیت کی فتوحات حاصل ہوئیں اور یہ قوتیں پاش پاش ہوکر رہ گئیں۔ ان فتوحات کی اساس اصلاً صحابہ کرام کے اتحاد و اجتماعیت پر تھی۔

اتحاد و اجتماعیت کی اس سیسہ پلائی ہوئی دیوار میں باضابطہ شگاف اس وقت پیدا ہوا جب مسلمانوں کی ایک جماعت نے حضرت عثمان پر اقربا پروری کا الزام عائد کرتے ہوئے ان کے خلاف سازش و بغاوت کا بازار گرم کیا جس کے نتیجہ میں وہ شہید کردیئے گئے۔ قتل ناحق کا یہ واقعہ پوری امت مسلمہ کے لیے ایک عذاب ثابت ہوا۔ اس ایک واقعہ سے امت کی صفیں بکھر کر رہ گئیں اور وہ مختلف گروہوں اور جمعیتوں میں بٹتے چلے گئے۔ امت کا ایک طبقہ حضرت عثمان کے قاتلین سے قصاص کا طالب تھا اور ہر صورت میں اس کے نفاذ کا خواہاں تھا، جبکہ دوسرا طبقہ اس اقدام کو امت کے مزید انتشار و کمزوری کا سبب گردانتے ہوئے اس کو حالات سازگار ہونے تک ملتوی رکھنے پر مصر تھا۔ دونوں فریقوں میں صحابہ و تابعین کی بڑی شخصیات شامل تھیں۔ اس اختلاف کے نتیجے میں جنگ جمل و جنگ صفین کے واقعات پیش آئے جن میں صحابہ و تابعین کی بہت بڑی تعداد شہید ہوگئی۔ جنگ جمل میں ایک طرف حضرت علیؓ اور آپؐ کے اصحاب تھے اور دوسری طرف حضرت عائشہؓ

اور، طلحہ بن عبید اللہؓ اور زبیرؓ بن العوام جیسے جلیل القدر صحابہ کرام۔ اسی طرح جنگ صفین میں ایک طرف حضرت علی اور آپؐ کے اصحاب تھے اور دوسری طرف حضرت معاویہ بن سفیان اور عمرو بن العاص جیسی رفعت شان رکھنے والے صحابہ عظام، اس لیے امت کا انتشار ذہنی کا شکار ہونا فطری تھا کہ ان دونوں جماعتوں میں حق وعدل پر کون سی جماعت قائم ہے اور انہیں کس کا ساتھ دینا چاہیے؟

لیکن اختلاف کی اس صورت حال میں، جو ابھی بہت نازک اور پیچیدہ نہیں ہوئی تھی، نزاکت و پیچیدگی اور سنگینی اس وقت پیدا ہوئی جب خوارج نے تحکیم کے واقعے میں (جس کی تفصیل اس بلاک کی تیسری اکائی میں ''خوارج'' کے تحت مذکور ہے۔) حضرت علیؓ کی جماعت سے علاحدہ ہو کر اپنی الگ جماعت تشکیل کی اور حضرت علیؓ و حضرت معاویہؓ کی تکفیر کے ساتھ اُن کے اصحاب وانصار کو اپنی تکفیر کا نشانہ بنایا اور ان کے خون کو حلال ٹھہرایا۔

خوارج کی اس شدت پسندی کے نتیجے میں حضرت علیؓ اور آپ کے اصحاب کے حامیوں کا طبقہ سامنے آیا جو شیعان علیؓ کے نام سے موسوم ہوا۔ اس طرح اس سیاسی اختلاف کی بنیاد پر دو الگ الگ جماعتیں بن گئیں۔ ان دونوں کے درمیان ایک تیسری جماعت وہ ابھر کر سامنے آئی جو نہ تو حضرت علی واصحاب علی کی تکفیر کرتی تھی اور نہ حضرت معاویہؓ اور ان کے اصحاب وحامیان کی۔ البتہ وہ جنگ جمل اور جنگ صفین دونوں کے حوالے سے حضرت علی کو برسرِ حق تصور کرتی تھی۔ لیکن اس کے ساتھ ان کے مخالفین پر لعنت وملامت کو بھی خلاف اسلام اور باعث گناہ تصور کرتی تھی۔ حضرت علی کے عہد خلافت میں اسلامی مملکت دو حصوں میں تقسیم ہوگئی۔ ایک وہ جس کا پایہ تخت کوفہ تھا اور اس کے امیر حضرت علی تھے۔ دوسرے حصے کا پایہ تخت شام تھا جو حضرت معاویہ کے زیر اقتدار تھا۔

حضرت علی کی شہادت کے بعد خلافت کے استحقاق کے مسئلے کو لے کر حضرت حسن بن علی اور حضرت معاویہؓ کے درمیان اختلاف ہوا۔ حضرت معاویہ کو بہر صورت خلافت کے حصول پر مصر دیکھ کر حضرت حسن نے ان سے سمجھوتا کر لیا اور ایک معاہدے کے تحت نظام خلافت ان کے سپرد کر دیا۔ اسلامی شریعت کی روح ومزاج کے عین مطابق، اس بصیرت مندانہ اور دور رس حکمت عملی پر مبنی قدم سے امت کا شیرازہ مزید پارہ پارہ ہونے سے فوری طور پر بچ گیا۔ اور حضرت حسن کے اس ایثار و بے نفسی کے نتیجے میں دولت اسلامیہ کو استحکام نصیب ہوا۔ تقریباً پورا عالم اسلام ایک اسلامی جھنڈے کے نیچے آگیا اور اسلام دشمن طاقتوں کے لیے، جن میں رومی سرفہرست تھے، نوخیز اسلامی مملکت کو چیلنج کرنے کا یارا نہ رہا۔

تاہم جیسا کہ عوام وخواص امت کے درمیان یہ ایک معلوم حقیقت ہے، حضرت معاویہؓ کی جانشینی کے مسئلے میں پھر شدید ترین اختلاف ونزاع پیدا ہو گیا۔ امت کی اکثریت یزید کی جانشینی کو قبول کرنے کے حق میں نہیں تھی۔ تاہم حضرت معاویہ کے یزید کو جانشیں بنانے کے اصرار کو دیکھ کر کبار صحابہ کرام کی اکثریت نے خاموشی اختیار کر لینے میں عافیت محسوس کی لیکن انھی میں ایک طبقہ وہ تھا جو یزید کی حکومت کو باطل تصور کرتے ہوئے جنگ واقدام کی سطح پر اس کی بے دخلی کو اسلام کا عین تقاضا تصور کرتا تھا۔ حضرت امام حسین بن علیؓ اس طبقے کے قائد اور نمائندہ تھے۔ انھوں نے کربلا کے میدان میں حکومت کے خلاف اقامت دین کی جد جہد میں اپنی جان خدا کے سپرد کر دی۔ یہ سیاسی اختلاف کا عروج تھا۔

اس کے بعد عہد اموی اور عہد عباسی میں سیاست کے میدان میں مختلف جماعتوں اور حکومتی خانوادوں کے درمیان شدید نزاع وکش

مکش کی صورتحال قائم رہی جس کے نتیجے میں بڑے پیمانے پر مسلمانوں کی جان ومال کو ہلاک و برباد کیا جاتا رہا۔ عہد اموی میں عبدالملک (عہد حکومت:705-685ء) کے ظالم گورنر حجاج بن یوسف ثقفی (م،714ء) نے اموی حکمرانوں سے اختلاف رکھنے والوں اور ان کے خلاف صدائے احتجاج بلند کرنے والوں کو، جن میں صحابہ وتابعین کی مقدس نفوس شامل تھیں، بے دردی کے ساتھ قتل کیا۔ عہد عباسی میں بھی اکثر حکمرانوں کا سیاسی موقف مخالفین کے تئیں یہی رہا کہ ان کی اختلاف آرائی کا خاتمہ شمشیر وسناں کے ذریعے کیا جائے جس میں جاں بخشی کی کوئی صورت نہ ہو۔ آگے ملوکیت کی اساس پر تشکیل پانے والی تقریباً تمام مسلم حکومتوں کی پالیسی یہی رہی۔ اس کے نتیجے میں یہ اسلام کی سیاسی تاریخ کی پختہ روایت بن گئی۔

معلومات کی جانچ

1. اختلاف کے اسباب کیا ہیں؟ لکھیے۔
2. سیاسی اختلاف کے بنیادی اسباب پر روشنی ڈالیے۔
3. اسلامی تاریخ میں اختلاف کا آغاز کس طرح ہوا؟ لکھیے۔

10.4.2 اعتقادی اختلاف

اسلامی تاریخ میں اختلاف کے جو مظاہر سامنے آئے، اس میں اختلافات کا ایک اہم مظہر وہ تھا جس کا تعلق اسلامی عقائد وافکار سے تھا۔ اس بنیاد پر اختلافات کی جو صورتحال سامنے آئی اس نے اسلام کی پوری فکری وعلمی تاریخ کو متاثر کیا۔ اس وقت اسلام کا جو فکری اور اجتماعی ڈھانچہ پایا جاتا ہے، اس کی تشکیل کے دور اول میں اس باب میں ظہور میں آنے والے فکری و اعتقادی مباحث کو بنیادی دخل حاصل ہے۔ اعتقادی اختلاف کا تعلق خصوصاً ایمان کی حقیقت اور اعتقادی اور عملی تقاضوں سے تھا۔

فکری و اعتقادی اختلافات کے اساسی محرکات کیا تھے؟ یہ سوال نہایت اہم ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ اسلام ایک نہایت سادہ عقائد کا حامل مذہب ہے۔ اس کے، خاص طور پر، ایمانیات کے باب میں فلسفیانہ موشگافی اور دقت طرازی کی مطلقاً ضرورت نہیں۔ عقائد کے اظہار و تشریح میں قرآن کا اسلوب نہایت بسیط، سادہ اور واضح ہے۔ قرآن نے یہ اسلوب اس لیے اختیار کیا کہ اہل عرب جو اصلاً قرآن کے مخاطب تھے، ان کا مزاج نہایت سادہ تھا۔ کیونکہ عرب کے صحرائی اور فطری ماحول میں ان کے مزاج کی تشکیل ہوئی تھی۔ اس کے مقابلے میں دنیا کی بعض دوسری قوموں: یونانی، ہندی، ایرانی، اور قبطی وغیرہ کا مزاج فلسفیانہ تھا۔ اس میں خود ان کے مذہبی عقائد اور عہد اول میں ان کو پیش آنے والے سیاسی وسماجی مسائل اور چیلنجوں کو دخل تھا۔

چناں چہ جب اسلام کا دائرہ وسیع ہوا اور ان اقوام کے افراد اسلام میں داخل ہوئے تو انہوں نے اسلامی عقائد کو بھی اپنے مزاج کے سانچے میں ڈھال کر دیکھنے کی کوشش کی۔ اس طرح انہوں نے اسلامی فکر وعقیدے کو فلسفیانہ بحث ومناقشے کا تختۂ مشق بنالیا۔ اس باب میں طرح طرح کی نکتہ آفرینیاں شروع ہوگئیں جن میں سادہ لوح عوام کا دامنِ فکر الجھ کر رہ گیا۔ اختلاف عقائد کا دوسرا سب سے بڑا سبب یونان وایران اور ہندوستان وغیرہ کی کتابوں کا عربی میں ترجمہ تھا۔ اس کی ابتدا عہد اموی میں ہوچکی تھی۔ اس کے بعد عہد عباسی میں منصور نے بھی

بعض کتابوں کے ترجمے کروائے لیکن یہ کام ایک باضابطہ تحریک یا مہم کی شکل میں مامون کے عہد میں اس کے قائم کردہ ادارے بیت الحکمۃ کے تحت عروج کو پہنچا۔ اس لیے اس کا اصل سہرا اسی کے سر جاتا ہے۔ مامون نے جن کتابوں کا ترجمہ کروایا ان میں ایسی کتابیں بھی شامل تھیں، جنھیں روم کے عیسائی مذہبی رہنماؤں نے اپنے مذہبی عقائد وافکار کے لیے خطرہ تصور کرتے ہوئے مقفل کر کے چھوڑ رکھا تھا۔ فلسفہ سے مامون کے بے انتہا شوق نے اسے ایسی کتابوں کے ترجمے پر مائل کیا۔ ان دو بنیادی اسباب کے علاوہ چند اور اہم اسباب تھے جن کا ذکر علامہ شبلی نعمانی نے اپنی کتاب ''علم الکلام'' میں کیا ہے۔ درج ذیل سطور میں ان میں سے بعض کا خلاصہ تحریر کیا جاتا ہے:

☆ ایک اہم سبب یہ تھا کہ جن قوموں نے اسلام قبول کیا، ان کے درمیان پہلے سے یہ بحثیں موجود تھیں جیسے خدا کی صفات، تقدیر اور جزا و سزا کے مسائل وغیرہ۔ یہودیوں میں خدا کا تصور ایک مجسم آدمی سے مشابہ تھا جس کے دو ہاتھ اور پاؤں اور دیگر اعضائے جسمانی ہیں۔ اس طرح کا عقیدہ رکھنے والے لوگ جب اسلام میں داخل ہوئے تو قرآن کی ان آیتوں کی طرف ان کی توجہ مبذول ہوئی جن میں خدا کے لیے ہاتھ اور چہرے وغیرہ کے الفاظ استعمال ہوئے ہیں۔ ان کے ذریعہ یہ بحثیں خدا کے وجود اور اس کی ہستی کی نوعیت وماہیت کے بارے میں اسلام میں داخل ہوگئیں۔

☆ اسی طرح قرآن وحدیث میں بعض مسائل ایسے جملوں اور سیاق میں بیان ہوئے ہیں کہ وہ بظاہر بیک وقت دو مختلف معنوں پر دلالت کرتے ہیں۔ اور جن میں آپس میں تضاد کی نسبت پائی جاتی ہے۔

☆ ان میں سے ایک مسئلہ جبر وقدر کا بھی ہے۔ قرآن کی بعض آیات اور اسی طرح بعض احادیث سے بظاہر اس بات کا اشارہ ملتا ہے کہ انسان اپنے افعال میں مجبور محض ہے اور دوسری طرف متعدد دوسری آیات انسان کے مختار اور صاحب ارادہ واختیار ہونے پر دلالت کرتی ہیں۔ اس لیے اپنے اپنے رجحان کے مطابق دو مختلف جماعتوں نے الگ الگ ان دونوں پہلوؤں کو اختیار کیا اور یوں ''جبریہ'' اور ''قدریہ'' کے نام سے فرقوں کی شناخت کے ساتھ منظر عام پر آئیں۔

☆ اختلاف عقائد کا ایک سبب عقل ومنطق اور اس کے مقابلے میں نقل وروایت پر انحصار کرنے والے لوگوں کے مابین اپنے اپنے منفرد مزاج کے مطابق پایا جانے والا رجحان تھا۔ بعض لوگ شرعی احکام کو عقل کے میزان پر تولنے یا عقلی بنیاد پر اس میں بصیرت اور اس حوالے سے اطمینان پیدا کرنے میں یقین رکھتے تھے، جبکہ دوسرے لوگ اپنے ذہنی اطمینان اور عملی کاوش کے لیے صرف قرآن و حدیث کی نصوص کو کافی تصور کرتے تھے۔ خواہ پوری طرح ان کی عقلی تشریح ممکن ہو یا نہ ہو۔

☆ عقائد میں اختلاف کا ایک سبب خدا کے اوصاف کے بارے میں اپنے اپنے مزاج ورجحان کے مطابق منفرد تصور تھا۔ چناں چہ ایک گروہ (اشاعرہ) کا ذہن اس بات پر مرکوز تھا کہ خدا تمام بادشاہوں کا بادشاہ اور حاکم مطلق ہے۔ وہ کوئی بھی حکم دے سکتا ہے اور اپنے اختیار سے کچھ بھی کر سکتا ہے چناں چہ اسے اختیار ہے کہ وہ چاہے تو کافروں کو بخش دے اور مومنوں کو عذاب میں مبتلا کر دے۔ اس طرح یہ ضروری نہیں ہے کہ اس کے تمام احکام مصلحت پر مبنی ہوں۔ جبکہ دوسرے گروہ (معتزلہ) نے اس کے برعکس یہ موقف اختیار کیا کہ خدا کے تمام افعال واحکام مصلحت پر مبنی ہیں وہ کوئی بھی ایسا کام نہیں کر سکتا جو عدل کے تصور کے خلاف ہو۔

اعتقادی اختلافات کے یہ اسباب ومحرکات تھے لیکن اصل سبب دراصل اس وقت کے سیاسی حالات تھے۔ اموی حکومت اپنی بہت

سی خوبیوں اور کارناموں کے باوجود جبر واستبداد کی حکومت تھی۔ حضرت عمر بن عبدالعزیز کے واضح استثنا کے ساتھ، اکثر خلفا تعیش کوشیوں میں مبتلا تھے اور اپنے اقتدار کی بقا کے لیے ظالمانہ ہتھکنڈے اپنانا ان کا شیوہ تھا۔ جس سے عوام کے حقوق کی بڑے پیمانے پر شب و روز پامالی کو روا رکھا جاتا تھا۔ عوام کی طرف سے اس تعلق سے سوال پر اسے یہ کہہ کر خاموش کر دینے کی کوشش کی جاتی تھی کہ یہ سب مقدرات اور خدا کے پیشگی کے طور پر طے شدہ فیصلے کے مطابق ہے۔ تقدیر کے اس حیلے اور بہانے سے عوام میں غصے اور نفرت کے ساتھ دل شکستگی اور مایوسی کا پیدا ہونا فطری تھا۔ چناں چہ عوام کے ایک طبقے نے اپنی مایوسی اور شکستہ دلی کا علاج روحانی اشغال اور ریاضتوں میں ڈھونڈنے کی کوشش کی۔ یہ تصوف کے باضابطہ ابتدائی رجحانات تھے۔ جبکہ ایک دوسرا طبقہ وہ تھا جو قضا و قدر کے اس ہتھکنڈے اور حیلہ جوئی کو سیاسی مکر و فریب تصور کرتا تھا۔ چناں چہ مختلف مورخین کے بیان کے مطابق، اسی طبقے کے ایک شخص معبد جہنی نے ایک دن حضرت حسن بصری سے یہ سوال کیا کہ بنوامیہ کی طرف سے اپنی بداعمالیوں کے جواز میں قضا و قدر کا جو حوالہ پیش کیا جاتا ہے، وہ کہاں تک درست ہے؟ حضرت حسن بصری نے کہا کہ ''خدا کے یہ دشمن (بنوامیہ) جھوٹ بولتے ہیں۔'' معبد جہنی کو اس موقف سے تقویت ملی اور اس نے امر بالمعروف کے ذریعے عوام کو حکومت کی سرزنش پر ابھارنے کی کوشش کی جس کے نتیجے میں اس کو اپنی جان کی قیمت چکانی پڑی۔

اس کے بعد غیلان دمشقی (م،724ء) منظر عام پر آیا جو معبد جہنی کا شاگرد تھا۔ اس نے جبر و قدر کے نظریات کو عام کرنے کی کوشش کی اور یوں بڑی تعداد میں عوام کے درمیان اس کی بحثیں شروع ہو گئیں۔ بنوامیہ میں سے یزید بن ابوالولید نے قدر کا مذہب اختیار کر لیا۔ یوں اس نظریے اور ان کے حاملین کو ایک گونہ سرکاری سرپرستی حاصل ہو گئی۔ عمرو بن عبید (م، 861 ء) جو ایک بڑے معتزلی عالم ہیں، یزید کے حامیوں اور اس کے معاونین میں سے تھے۔

آگے چل کر عہد بنی امیہ کے اواخر تک بہت سی دوسری عقلی بحثیں شروع ہو گئیں جیسے قرآن کے مخلوق ہونے یا نہ ہونے کا مسئلہ، خدا کی صفات کے اس کی ذات پر زائد ہونے یا ذات کا حصہ ہونے کا مسئلہ، تنزیہ و تشبیہ کا مسئلہ یعنی خدا کی ذات کی حقیقت و ماہیت کیا ہے آیا وہ انسان کے مشابہ ہے یا کسی بھی شئے کے مشابہ نہیں؟

اعتقادی اختلاف کے بنیادی مباحث

اعتقادی اختلاف کے حوالے سے بنیادی مباحث کیا تھے؟ علامہ عبدالکریم شہرستانی اپنی کتاب ''الملل والنحل'' میں اس کو چار بنیادی عنوانات میں تقسیم کیا ہے:

(1) صفات الٰہی کا اثبات یا نفی۔ اشاعرہ صفات الٰہی کا اقرار و اثبات کرتے ہیں جبکہ معتزلہ اس کی نفی کرتے ہیں۔

(2) جبر و قدر یعنی آیا انسان اپنے افعال اور ارادے میں مجبور محض ہے یا آزاد و مختار۔ پہلے نظریہ کا حامل گروہ جبریہ اور دوسرے نظریے کا حامل گروہ قدریہ کہلایا۔

(3) عقائد و اعمال یعنی ایمان کی حقیقت کیا ہے؟ آیا اعمال اس کی حقیقت میں داخل ہیں یا نہیں۔ جمہور علما و محدثین نے اس نقطۂ نظر کو اختیار کیا کہ اعمال ایمان میں داخل اور اس کا جز ہیں، جبکہ مرجیہ نے اس سے اختلاف کرتے ہوئے اعمال کو ایمان سے خارج کر دیا۔

(4) عقل ونقل: یہ اختلاف اس نقطے پر مبنی ہے کہ احکام شریعت کے باب میں اصل اہمیت کس کو حاصل ہے؟ عقل وتفکر کو یا نقل وروایت کو؟ معتزلہ کی جماعت نے پہلی روش اختیار کی اور احکام شریعت کی تفہیم وتعلیل میں عقل کو نقل پر ترجیح دی۔ چناں چہ ان کے نزدیک اشیا کا حسن وقبح (اچھا یا برا ہونا) اس بات پر مبنی نہیں ہے کہ شریعت ان کو اچھی یا بری کہی ہے بلکہ وہ فی الحقیقت اچھی یا بری ہیں اور عقل ان کے اچھی یا بری ہونے کا فیصلہ کرتی ہے۔ جبکہ دوسرے فریق اشاعرہ کے نزدیک کوئی شے اچھی یا بری اس وقت ہوتی ہے جبکہ شریعت کی طرف سے اس کو اچھی یا بری قرار دیا جائے۔

فکری واعتقادی اختلافات کی بنیاد عہد اموی میں مضبوط طور پر پڑ چکی تھی۔ اس بنیاد پر مختلف اسلامی فرقے وجود میں آ چکے تھے۔ عہد عباسی میں ان نظریات کو پھیلنے پھولنے کا موقع ملا۔ عہد عباسی میں، جیسا کہ اوپر اس کا ذکر آ چکا ہے، بڑی تعداد میں یونانی وایرانی کتابوں کے ترجمے ہوئے۔ دوسری طرف عجمی قوموں سے اختلاط ہوا۔ اسلامی مملکت کا پایہ تخت بغداد مختلف مذہبی پس منظر رکھنے والوں کا گہوارہ بن گیا۔ عجمی، خاص طور پر ایرانی پس منظر رکھنے والی بہت سی جماعتیں اسلام کا ظاہری لبادہ اوڑھ کر اسلام میں داخل ہوگئیں یا اسلام کے بنیادی عقائد کو قبول کرتے ہوئے انہوں نے دیگر بہت سے مسائل میں عقلی بحثیں [illegible] کردیں۔ اس کے نتیجے میں فکر ونظر کا فساد پھیل گیا اور زنادقہ کی کثرت ہوگئی۔ زندقہ کو ترویج دینے والوں میں مؤرخین کے مطابق مشہور افراد یہ تھے: حماد عجرد، حماد الراویہ، مطیع ابن ایاس، ابن ابی العوجاء، صالح بن عبدالقدوس اور بابک خرمی وغیرہ۔

ان کی فتنہ انگیز کوششوں سے ہزاروں مسلمان کے عقائد تزلزل کا شکار ہو کر رہ گئے۔ یہاں تک کہ مہدی (عہد حکومت: 785-775) کو فکری منحرفین یا زنادقہ کی فتنہ پروری کے سدّ باب کے لیے علاحدہ دیوان قائم کرنا پڑا۔ اس نے ان کے نظریات کی رد میں کتابیں بھی لکھوائیں اور ان کی سرزنش اور تادیب بھی کی۔ پھر مامون کے عہد میں اعتزال کو حکومتی سرپرستی حاصل ہو جانے کے بعد اعتقادی اختلاف کے دائرے میں وسعت آنے کے ساتھ گہرائی اور سنگینی بھی پیدا ہوگئی (جس کی تفصیل اس بلاک کی تیسری اکائی میں معتزلہ کے تذکرہ میں درج ہے) اور سینکڑوں بے قصور علما ومحدثین اور قدآور علمی وفکری شخصیات اس کی بھینٹ چڑھ گئیں۔

اسی ماحول میں علم کلام کی پیدائش ہوئی اور متکلمین کے متعدد گروہ سامنے آئے۔ علم کلام کے بنیادی طور پر دو رخ تھے: ایک رخ یہ تھا کہ اسلام کے مسلمات میں شکوک وشبہات پیدا کرنے والوں کے ساتھ مناظرہ کر کے ان کی زبان بند کی جائے۔ ورنہ دوسری صورت میں اس کا خطرہ تھا، (جو بالفعل عمل میں بھی آ چکا تھا) کہ اسلام کے مسلمہ عقائد جن کو تسلیم کیے بغیر ایک شخص دائرہ اسلام میں داخل نہیں سمجھا جا سکتا، کے تعلق سے اس شبہے کو تقویت وتائید حاصل ہو کہ وہ عقل وحکمت کی میزان پر کھرے نہیں اترتے اور صرف نقل وروایت کی اساس پر ٹکے ہوئے ہیں۔ ان اسلام مخالف عناصر کے ساتھ مناظرہ کرنے والوں میں معتزلی علما پیش پیش تھے۔ ان علما میں ابوالہذیل علاف، ابراہیم بن سیار النظام وغیرہ کے نام سرفہرست ہیں۔ دراصل فرقہ معتزلہ کی اصل ابتدائی اور امتیازی شناخت یہی تھی۔ وہ اسلام کے فکری محاذ پر مرنے والے سپاہی تھے لیکن بعد ازاں انہوں نے اپنے نظریات میں غلو کیا اور خود ان تمام مسلمانوں کے خلاف درپئے آزار ہوگئے جو ان سے اس باب میں اختلاف رائے رکھتے تھے۔

10.4.3 فقہی اختلاف

اختلافات کے ذیل میں اختلاف کی ایک بڑی قسم وہ ہے جسے فقہی یا اجتہادی اختلاف سے موسوم کیا جاتا ہے۔ یہ اختلاف اپنے آپ میں ایک فطری اور مطلوب اختلاف ہے۔ اسلام اور اسلامی شریعت کا مزاج ہی اس بات کا متقاضی ہے کہ یہ اختلاف پیش آئے۔ چناں چہ رسول اللہ کی ایک مشہور حدیث ہے کہ اختلاف امتی رحمۃ یعنی ہماری امت کا اختلاف رحمت ہے۔ یہ حدیث اگر چہ سند کے لحاظ سے کمزور ہے لیکن وہ معنیٰ کے لحاظ سے صحیح ہے۔ اس بات پر علمائے امت کا اتفاق ہے کہ تفقہ فی الدین کے حوالے سے امت کے اصحاب علم وفقہ کے درمیان پایا جانے والا اختلاف اس کے حق میں سراسر خیر ہے کیوں کہ اس سے دین میں آسانی ورخصت اور شریعت میں لچک اور گنجائش کا پہلو سامنے آئے۔ اس لیے ایک تابعی ابو اسحاق سبیعی فرماتے ہیں کہ: اہل علم اس وسعت کو دین میں مدد تصور کرتے تھے۔ حضرت عمر بن عبدالعزیز کا مشہور قول ہے کہ:

''مجھے یہ بات پسند نہیں کہ صحابہٴ کرام کے درمیان اختلاف نہ ہوتا کیوں کہ اگر وہ سب ایک ہی رائے کے حامل ہوتے تو لوگ تنگی میں پڑ جاتے۔ صحابہ ائمہٴ ہدایت ہیں۔ کسی بھی صحابی کے قول پر اگر کسی نے عمل کر لیا تو اس کے لیے اس کی گنجائش ہے''۔

(ابن عبدالبر: جامع بیان العلم وفضلہ 2/80/)

10.4.4 فقہی اختلاف کی تاریخ اور اس کا پس منظر

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں فقہی اور فروعی اختلاف کا کوئی وجود نہ تھا۔ وجہ ظاہر ہے کہ صحابہ کرام کے درمیان کسی بھی علمی وشرعی مسئلے میں جو بھی سوال پیدا ہوتا وہ اسے رسول اللہ سے دریافت کر لیتے اور وہ اختلاف وہیں ختم ہو جاتا۔ صحابہ کرام کا وطیرہ یہ تھا کہ وہ کسی مسئلے کی تہہ میں پڑنے اور جزئیات اور باریکیوں کی حقیقت معلوم کرنے کے بجائے صرف رسول اللہ کے قول وعمل کو نگاہ میں رکھتے اور انہیں اپنے عمل کی بنیاد بناتے تھے۔ مثلاً انہوں نے رسول اللہ کو جس طرح وضو کرتے، نماز پڑھتے، روزہ رکھتے اور ارکان حج ادا کرتے دیکھا، انہیں اسی طرز اور نمونے پر ادا کرنا شروع کر دیا۔ اس بحث میں پڑے بغیر کہ ان فرائض میں کون سے امور ارکان، شرائط یا آداب ومستحبات کی حیثیت رکھتے ہیں۔ یہ ساری تقسیمات بعد کے ادوار میں ہوئیں جب کہ ان کی واقعی ضرورت پیش آئی۔

10.4.5 صحابہ کے درمیان اختلاف

شاہ ولی اللہ دہلوی لکھتے ہیں:

''رسول اللہ کی وفات کے بعد حضرات صحابہ کرام مختلف اطراف وممالک میں پھیل گئے اور ان میں سے ہر صحابی الگ الگ علاقے میں عوام کا رہنما و پیشوا بن گیا۔ اب ان کے سامنے زندگی کے بے شمار واقعات اور مسائل پیش آئے، جن میں ان سے فتوے پوچھے جاتے اور وہ حدیث کے مطابق جواب دیتے۔ اگر ان کے علم میں حدیث نہ ہوتی تو وہ اجتہاد واستنباط کرتے۔ رسول اللہ کے بتائے ہوئے احکام میں پیش نظر رہنے والی علت معلوم کرتے اور جن مسائل میں وہ علت نظر آتی، وہ وہاں سابق حکم جاری کر دیتے....اس طریقہ کار میں صحابہ کے درمیان بعض مسائل میں اختلافات پیش آئے اور ان کے مسالک مختلف ہو گئے''۔

(الانصاف فی بیان سبب الاختلاف ص،17)

صحابہ کے درمیان اختلاف نظر کی مختلف بنیادیں تھیں۔شاہ ولی اللہ کی نگاہ میں اس کی پہلی بنیاد یہ تھی کہ ایک صحابی تک ایک حدیث پہنچی اور وہ اس کے نظر وفکر کا مرجع بن گئی لیکن دوسرے صحابی تک وہ حدیث نہیں پہنچ سکی۔اس لیے طبعی طور پر ان دونوں صحابہ کرام کے درمیان اس مسئلے میں نقطۂ نظر کا اختلاف پیدا ہو گیا۔مثلاً حضرت عبداللہ بن عمر عورتوں کو حکم دیتے تھے کہ جب وہ ناپاکی سے غسل کریں تو اپنے سر کی چوٹی کے بال کھولیں تاکہ پانی بال کی جڑوں تک پہنچ سکے۔انہیں اس بارے میں رخصت والی حدیث کا علم نہیں تھا۔حضرت عائشہ نے انہیں اس سے آگاہ کیا۔اسی طرح مثال کے طور پر حضرت عمر کو یہ روایت معلوم نہیں تھی کہ کسی کے گھر میں داخلے سے قبل صاحب خانہ سے تین مرتبہ اجازت لی جائے۔ابوموسیٰ اشعری نے ان کو اس سے آگاہ کیا۔علامہ ابن تیمیہ نے لکھا ہے کہ اسلاف کے درمیان اختلافات کی سب سے بڑی وجہ یہی ہے۔(فتاویٰ ابن تیمیہ 239/20)

اختلاف کی ایک بنیاد فعل رسول کی تعیین کا مسئلہ تھا۔ایک صحابی نے رسول اللہ کو کوئی کام کرتے دیکھ کر یہ سمجھا کہ اسے کرنا ضروری ہے لیکن دوسرے صحابی نے اسے محض اباحت یا اتفاق پر محمول کیا۔چناں چہ جمہور کے نزدیک خانہ کعبہ کے طواف میں رمل یعنی اکڑ کر چلنا سنت ہے لیکن حضرت عبداللہ ابن عباس اس کو محض وقتی اور اتفاقی امر تصور کرتے ہیں۔اسی طرح اختلاف کی ایک بنیاد حدیث کے مدعا کو صحیح طور پر سمجھنے میں غلطی تھی۔چناں چہ عبداللہ ابن عمر نے یہ حدیث بیان کی کہ: میت کے پسماندگان کے نوحہ کرنے سے اس پر عذاب ہوتا ہے۔حالاں کہ حضرت عائشہ کے بقول یہ بات آپؐ نے خاص ایک یہودی عورت کی قبر پر گزرتے ہوئے کہی تھی کہ یہ لوگ رو رہے ہیں جب کہ صاحب قبر پر عذاب ہو رہا ہے۔یہ اور اس نوع کی دیگر وجوہات کی بنا پر صحابہ میں اختلاف ہوا۔ان دیگر وجوہات میں کسی حکم شرعی کی علت کو متعین کرنے، حدیث کے سلسلے میں سہو ونسیان کا شکار ہو جانے یا کسی حکم شرعی کی موقع ومحل اور زمان ومکان کے لحاظ سے تطبیق میں اپنی اپنی صلاحیتوں کے لحاظ سے مختلف الرائے ہونا تھا۔صحابۂ کرام کے درمیان اختلاف اپنی اکثر صورتوں میں افضل اور غیر افضل پر مبنی تھا۔

10.4.6 تابعین وتبع تابعین کے درمیان اختلاف

صحابہ کے درمیان جو اختلافات پیش آئے، وہی اختلافات وراثت میں تابعین تک اور تابعین سے تبع تابعین تک پہنچے۔شاہ ولی اللہ اپنی کتاب ''الانصاف فی بیان سبب الاختلاف'' میں اس موضوع پر روشنی ڈالتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

''صحابہ کرام کے درمیان بعض مسائل کے جوابات میں اختلافات ہوئے اور ان کے مسالک مختلف ہو گئے۔ان سے تابعین نے اخذ واستفادہ کیا اور اپنی حسب وسعت احادیث اور صحابہ کے مسالک کو سیکھا اور یاد کیا اور مختلف روایات واقوال میں تطبیق، ترجیح اور تنقید سے کام لیا۔اس طرح علمائے تابعین میں ہر تابعی کا علاحدہ مسلک قرار پایا۔تابعین کی طرف رجوع کرنے والوں نے ان سے احادیث، صحابہ کے فتاوی اور ان کے اقوال معلوم کیے نیز خود ان تابعین کے مسائل اور ان کی تحقیقات کو حاصل کیا اور اسی نسل کے افراد جب خود مسند آرائے درس ہوئے تو انہوں نے اپنے شیوخ واساتذہ کے نقوش کی پیروی کی اور اس طرح خود ان کے مسالک مختلف ہوئے اور فقہی مذاہب تشکیل پائے''۔

(الانصاف فی بیان سبب الاختلاف ص، 23)

تبع تابعین کے زمانے میں علم کے حصول اور تفقہ فی الدین کی سرگرمیاں عروج پر پہنچ گئیں۔علم اور فقہ کے بہت سے حلقے مختلف شہروں

اور علاقوں میں وجود میں آ گئے، جو ایک یا مختلف اساتذہ سے منسوب اور متعلق تھے۔ چناں چہ اس دور کے ہر عالم کے نزدیک اپنے ہی شہر اور علمائے شہر کے اقوال و اعمال قابلِ اتباع تھے۔ اس کی ایک بڑی مثال یہ ہے کہ حضرت امام مالک کے نزدیک اہل مدینہ کا عمل حجت شرعی کا درجہ رکھتا تھا۔ صحابہ میں سے حضرت عمر، عثمان، عائشہ، عبداللہ ابن عباس وغیرہ اور تابعین میں سے مثلاً سعید ابن میسب، عروہ، سالم، عطا، عکرمہ اور عبید اللہ ابن عبداللہ کا مذہب اہل مدینہ کے نزدیک زیادہ قابلِ قبول اور رائج تھا جبکہ اس کے مقابلے میں عبداللہ ابن مسعود اور ان کے تلامذہ کے اقوال، حضرت علی اور قاضی شریح کے فیصلے ابراہیم نخعی کے فتاویٰ اور شعبی کی آرا اہل کوفہ کے نزدیک زیادہ قابلِ ترجیح قرار پائیں۔ تبع تابعین میں جلیل القدر علما کا گروہ سامنے آیا جس نے اول اول فقہ پر کتابیں مرتب فرمائیں۔ چناں چہ مدینہ میں امام مالک نے، مکہ میں ابن جریج اور ابن عیینہ نے، کوفہ میں امام سفیان ثوری نے اور بصرہ میں ربیع ابن صبیح نے فقہ کی کتابیں تصنیف فرمائیں (الاسباب فی بیان سبب الاختلاف ص:4) فقہ کے موضوع پر ان کے کیے گئے کام نے ان کے بعد آنے والی اس نسل کی رہنمائی کا فریضہ انجام دیا جس نے فقہ کی تدوین میں اپنی زندگیاں کھپا دیں اور جن میں سے ائمۂ اربعہ کے فقہی مذاہب کو امت میں رواج و قبول حاصل ہوا۔ ان کے علاوہ فقہ جعفری، فقہ اہل ظواہر وغیرہ مرتب ہوئے اور امت کے ایک طبقے نے استنباطِ شریعت کے حوالے سے اس کو اپنے عمل کی بنیاد بنایا۔

10.4.7 ائمۂ مجتہدین کے درمیان اختلاف

ائمہ مجتہدین کے درمیان فقہی مسائل میں جو اختلافات پیش آئے، وہ (جیسا کہ اوپر کی تفصیل سے اندازہ کیا جا سکتا ہے) کوئی نیا مظہر نہیں تھا۔ صحابہ کرام، تابعین و تبع تابعین کے نقاط نظر میں اختلافات ائمہ مجتہدین تک پہنچے اور اس طرح اپنے ذوق، علم و تحقیق کی جستجو و کاوش کی بنا پر بہت سے مسائل میں ایک امام کی رائیں دوسرے ائمہ مجتہدین سے جدا ہو گئیں۔ ان ائمہ مجتہدین کا طریق کار یہ تھا کہ وہ نصوص پر نگاہ ڈالتے، ان کی صحت و عدم صحت کو اصولی بنیادوں پر پرکھتے، احکام کی علت معلوم کرتے اور اپنی فہم و فراست کی بنیاد پر نصوص کے صحیح انطباق کی کوشش کرتے تھے۔ ان ائمہ کو جدید ترقی یافتہ مسلم معاشرے میں شب و روز پیدا ہونے والے نت نئے مسائل سے سابقہ پڑا جن سے ان کے پیش روؤں کو سابقہ پیش نہیں آیا تھا۔ ان مجتہد فیہ مسائل میں انھوں نے اپنے اصول اجتہاد اور ذوق و رجحان کی بنیاد پر غور و خوض کیا اور ان میں تفاوت کی وجہ سے بہت سے مسائل میں ان کے درمیان اختلافات واقع ہوئے۔ لیکن یہ سارے اختلافات فروعی مسائل میں تھے۔ دین کے اصولی مسائل میں ان کے درمیان کوئی اختلاف نہیں تھا۔ یہ سارے اختلافات اپنے علمی حدود میں تھے۔ البتہ جب چوتھی صدی کے بعد عوام کے اندر شخصی تقلید کے رجحان میں شدت پیدا ہوئی۔ خواص کے حلقے میں بھی دینی علوم سے وہ پہلی والی رغبت باقی نہ رہی۔ فقہ و اجتہاد کی صلاحیتیں ماند پڑ گئیں۔ حکومت نے اپنے سیاسی مفادات کے لیے اصحاب علم و دانش کی سرپرستی شروع کی اور اپنی نوازشوں سے انہیں سرشار رکھنے کی پالیسی بنائی تو ان کے درمیان اختلافات اور چپقلشوں کی فضا شدید سے شدید تر ہوتی چلی گئی۔ خلفا و امرا کے دیوان خانے فقہی مناظروں کے اسٹیج میں بدل گئے اور بہت سے علمی و فکری حلقے جنگ و جدال کا میدان بن گئے۔ چناں چہ بڑی تعداد میں ایسی کتابیں تصنیف کی جانے لگیں جن میں مخالف فریق کی فقہی آرا کو طنز و تشنیع کا ہدف بنایا گیا تھا اور اپنی فقہی رایوں کے حق میں ترجیحی دلائل کا طومار کھڑا کر دیا گیا تھا۔ اپنے امام اور مسلک سے وابستہ اکابر شخصیات کی منقبت میں غلو کے رنگ نے دوسرے فریق کو اس بات پر آمادہ کیا کہ وہ ان کی کمزوریوں کی جستجو کرے اور ان کو علمی رنگ میں پیش کرنے کی کوشش کرے۔ چناں چہ اس علمی جنگ و جدال کی زد ائمہ مجتہدین اور محدثین کرام کی عظیم

شخصیات پر بھی پڑی اور وہ بھی اس کے اثرات بد سے محفوظ نہ رہ سکیں۔ اسی فضا کے خلاف علامہ ابن تیمیہ نے اپنی مشہور کتاب ''رفع الملام عن ائمۃ الأعلام'' تصنیف فرمائی جس میں انھوں نے فقہائے عظام کی شخصیات کا دفاع کیا ہے اور انھیں مورد طعن بنانے والوں پر نکیر کی ہے۔

فقہی بنیاد پر کش مکش و نزاع کی فضا عالم اسلام کے اکثر حصوں میں کہیں شدت اور کہیں خفت کے ساتھ اب بھی موجود ہے۔

معلومات کی جانچ

1- عہد اموی و عباسی میں اعتقادی اختلاف کی کیا صورت رہی، لکھیے۔

2- اعتقادی اختلاف کے بنیادی مباحث کیا تھے؟

3- ائمہ مجتہدین کے درمیان اختلاف کی حقیقت پر روشنی ڈالیے۔

10.5 خلاصہ

اختلاف کرنا انسانی فطرت کا خاصہ ہے۔ اس سے انسانی فکر کو قوت اور جلا حاصل ہوتی ہے۔ قرآن میں اختلاف و تنوع کو اللہ کی نشانی اور کائنات کا حسن قرار دیا گیا ہے۔ اسلام کی تاریخ میں اختلاف کی شان دار روایت قائم رہی ہے۔ اختلاف کی دو قسمیں ہیں: اختلاف محمود اور اختلاف مذموم۔ اختلاف محمود یہ ہے کہ آدمی صحیح نیت و قصد سے صرف جستجوے علم و معرفت حق کے لیے اختلاف کرے۔ اس میں اس کی کوئی ذاتی غرض اور عصبیت و عناد کو دخل نہ ہو۔ اختلاف کا جو عمل ان شرائط و اوصاف سے خالی ہو وہ اختلاف مذموم کے ذیل میں آتا ہے۔ اختلاف کے متعدد اسباب ہوتے ہیں جن میں موضوع کا ابہام اور پیچیدگی، تعصب پسندی کا رویہ، آبا و اجداد کی تقلید کا مزاج اور رجحان و مزاج کا فرق و اختلاف شامل ہے۔ اسلامی تاریخ میں عہد رسالت میں اختلافات فکر و رائے کے واقعات بہت کم پیش آئے۔ صحابہ کرام کے درمیان فکر و نظر کا جو اختلاف پیدا ہوتا تھا، رسول اللہ سے رجوع ہونے کے بعد وہ ختم ہو جاتا تھا۔ بعض دنیاوی امور میں صحابۂ کرام نے رسول اللہ کی رائے سے اختلاف کیا اور رسول اللہؐ نے ان کی بات یا مشورے کو اہمیت دی اور اپنے رجحان پر اصرار نہیں کیا۔ جیسے جنگ بدر کے موقع پر فوجی پڑاؤ کے لیے جو جگہ آپؐ نے منتخب کی، بعض صحابہ کی نگاہ میں وہ جگہ جنگی حکمت عملی کے لحاظ سے مناسب نہیں تھی، اس لیے ان کی رائے کو قبول کرتے ہوئے آپؐ نے وہ جگہ تبدیل کر دی۔

اسلام کی سیاسی و فکری تاریخ کے حوالے سے اختلاف کی مختلف قسمیں سامنے آتی ہیں، جن میں سے تین اہم قسمیں ہیں: اعتقادی، سیاسی اور فقہی۔ اعتقادی اختلاف کے ابھرنے کے مختلف اسباب تھے جن میں ایک سبب یہ تھا کہ جب اسلام کا دائرہ وسیع ہوا اور دوسری اقوام کے افراد اسلام کے حلقہ بگوش ہوئے تو انھوں نے اسلامی عقائد کو بھی اپنے مزاج اور موروثی افکار کے سانچے میں ڈھالنے کی کوشش کی۔ اس طرح انھوں نے، جن میں خاص طور پر ایرانی مذاہب سے تعلق رکھنے والے افراد شامل تھے، اسلامی عقائد کو فلسفیانہ بحث و مناقشے کا تختۂ مشق بنا لیا۔ اس تعلق سے طرح طرح کی نکتہ آفرینیاں شروع ہو گئیں جن میں سادہ لوح عوام کا دامن فکر الجھ کر رہ گیا۔ اس کا دوسرا بڑا سبب یونان و ایران اور ہندوستان وغیرہ ممالک کی کتابوں کا عربی میں ترجمہ تھا۔ علاوہ ازیں قرآن و حدیث میں بعض مسائل ایسے سیاق میں بیان ہوئے تھے کہ وہ بظاہر بیک وقت دو مختلف معنوں پر دلالت کرتے تھے۔ لیکن ان تمام سے بڑھ کر اصل میں اعتقادی اختلاف کا اصل محرک اس وقت

کے سیاسی حالات تھے۔اموی عہد کے ظلم واستبداد نے قدریہ کی شکل میں تقدیر کے منکرین کے گروہ کی تشکیل میں مدد دی۔اس گروہ کا بانی معبد جہنی اور اس کے نظریات کے فروغ میں اصل کردار ادا کرنے والی شخصیت غیلان دمشقی کی تھی۔

اسلام میں سیاسی اختلاف کا آغاز پیغمبر اسلام کے انتقال کے بعد آپ کی خلافت و جانشینی کے مسئلے پر ہوا۔ یہ اختلاف تاریخ کے اگلے مختلف مرحلوں میں متعدد شکلوں میں جلوہ گر ہوا۔دوسرا بڑا اختلاف مانعین زکات کے مسئلے میں ہوا۔لیکن امت کی اتحاد و اجتماعیت محفوظ رہی۔اس اتحاد واجتماعیت میں فرق حضرت عثمان کی شہادت کے واقعے سے آیا۔اس کے نتیجے میں جنگ جمل اور جنگ صفین کے اندوہ ناک واقعات پیش آئے اور خوارج کی جماعت پیدا ہوئی جس نے اکثر صحابہ وتابعین کی تکفیر کی اور امت کے اجتماعی وجود میں انتشار کی کیفیت پیدا کر دی۔اسی کے نتیجے میں حضرت علی کی شہادت پیش آئی۔حضرت علی کی شہادت کے بعد خلافت کے استحقاق کے مسئلے پر پہلے حضرت معاویہ اور حضرت علی کے درمیان اختلاف پیدا۔سیاسی اختلافات کے حوالے سے سب سے دل دوز اور آشوبناک واقعہ واقعۂ کربلا ہے جس میں حضرت حسین کی شہادت ہوئی۔

فقہی اختلاف اسلام میں ایک مطلوب اختلاف ہے۔شریعت کے فروعی فقہی مسائل میں اختلاف کا آغاز عہد صحابہ میں ہوا جب اسلامی مملکت کا دائرہ وسیع ہوا، تمدن کو فروغ حاصل ہوا اور اجتہاد کی ضرورت پیش آئی۔صحابہ سے یہ اختلاف تابعین تک پہنچا اور ان سے تبع تابعین تک۔فقہائے مجتہدین نے اپنے اصول اجتہاد اور ذوق و رجحان کی بنیاد پر مجتہد فیہ مسائل میں غور کیا اور ان کے درمیان اختلاف پیدا ہوا اور مختلف دبستانہائے فقہ وجود میں آئے جن سے وابستگان کے درمیان کش مکش کی روایت عہد وسطی سے اب تک چلی آ رہی ہے۔

10.6 نمونے کے امتحانی سوالات

درج ذیل سوالات کے جواب تیس تیس سطروں میں لکھیے۔

-1 اختلاف کی حقیقت واہمیت پر روشنی ڈالیے اور بتایے کہ اس کے بنیادی اسباب کیا ہیں؟

-2 اسلامی تاریخ میں اختلاف کا آغاز کس طرح ہوا اور اس کے اسباب کیا تھے؟ مفصل لکھیے۔

درج ذیل سوالات کے جواب پندرہ پندرہ سطروں میں دیجیے۔

1. سیاسی اختلاف کے عوامل سے بحث کیجیے۔
2. اعتقادی اختلاف کی تاریخ پر روشنی ڈالیے۔
3. فقہی اختلاف کی حقیقت سے بحث کیجیے اور مکاتب فقہ کے وجود میں آنے کے اسباب لکھیے۔
4. صحابہ وتابعین کے درمیان اختلاف کی وجوہات کی نشان دہی کیجیے۔

10.7 مطالعے کے لیے معاون کتابیں

1. محمد ابوزہرہ: تاریخ المذاہب الاسلامیہ (اردو ترجمہ: رئیس احمد ندوی)
2. احمد امین : ضحیٰ الاسلام (جلد سوم)
3. شاہ ولی اللہ دہلوی: الانصاف فی بیان سبب الاختلاف

(اردو ترجمہ بعنوان: ''اختلافی مسائل میں اعتدال کی راہ'' مترجم: مولانا صدرالدین اصلاحی)

4. شبلی نعمانی: علم الکلام
5. ڈاکٹر سلمان فہد عودہ: اختلاف رائے: آداب و احکام (مترجم: مولانا محمد عبیداللہ اسعدی)
6. عبدالسلام مقبل المجیدی: لا انکار فی مسائل الخلاف (عربی)

اکائی: 11 اسلام میں اختلاف کی حیثیت اور اس کے آداب

اکائی کے اجزا

11.1 مقصد

اس اکائی کے مطالعے سے طلبہ کو یہ معلوم ہو سکے گا کہ اسلام میں اختلاف کی حیثیت کیا ہے اور اس کے اصول وآداب کیا ہیں؟ وہ جان سکیں گے کہ صحابہ کی جماعت نے اختلاف کے آداب کے کیا نقوش چھوڑے جو بعد کے اصحاب علم وفضل خصوصاً ائمہ مجتہدین کے عملی سانچوں میں ڈھلے اور ادب اختلاف کی شاندار اور قابل رشک روایت قائم ہوئی۔

11.2 تمہید

اس اکائی میں تفصیل کے ساتھ اسلام میں آزادیٔ فکر کے تصور کے ساتھ اسلام میں اختلاف کی حیثیت اور اس کے اصول وآداب پر روشنی ڈالی جائے گی۔ صحابہ کرام وتابعین اور ائمہ مجتہدین نے ادب اختلاف کے جو عملی نقوش چھوڑے ہیں، اُن سے واقفیت ہو سکے گی اور اس حوالے سے ماضی وحال کی صورت حال میں جو فرق پایا جاتا ہے اس کا خوبی ووضاحت کے ساتھ اندازہ ہو سکے گا۔

11.3 اسلام میں آزادیٔ فکر کا تصور

اسلام میں لوگوں کوغور وفکر اور تدبر وتفکر پر ابھارا گیا ہے۔اس غور وفکر میں آزادی فکر ونظر کا پہلو بھی شامل ہے۔اسلام اس کا داعی ہے۔اختلاف کی روایت دراصل آزادی فکر کے بطن سے پیدا ہوتی ہے۔قرآن میں تقریباً تین سو مقامات پر غور وفکر پر دلالت کرنے والے الفاظ ومشتقات استعمال کیے گئے ہیں۔متعدد مقامات پر فکر کی آزادی کی ضمانت دی گئی ہے۔چناں چہ قرآن کا اصول ہے کہ: لا اکراہ فی الدین ''دین میں کوئی جبر نہیں ہے۔کیوں کہ ہدایت ضلالت کے مقابلے میں روشن اور واضح ہو چکی ہے''۔(البقرہ:256) قرآن میں رسول اللہ سے کہا گیا ہے کہ آپ کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ آپ ایمان واعتقاد کے تعلق سے انسان کی فکری آزادی پر پابندی لگائیں اور جبر کا رویہ اختیار کریں۔(الغاشیۃ:22) انسان کو یہ اختیار دیا گیا ہے کہ چاہے تو وہ ایمان کا راستہ اختیار کرے اور چاہے تو کفر کا (الکھف:29)۔رسول اللہ کی سیرت طیبہ میں ایسے متعدد واقعات ملتے ہیں جن سے اندازہ ہوتا ہے کہ آپ فرد کو فکر ورائے کی مکمل آزادی دیتے تھے۔مختلف مواقع پر آپ نے اپنی رائے کے مقابلے میں صحابہ کی رائے کو ترجیح دی۔حضرت عائشہ کی باندی بریرہ کو رسول اللہ ﷺ نے مشورہ دیا کہ وہ اپنے شوہر مغیث سے رشتہ ختم نہ کرے لیکن یہ جاننے کے بعد کہ یہ آپ کا مشورہ ہے نہ کہ حکم، انہوں نے اس مشورے کو ماننے سے انکار کر دیا۔صحابہ کرام کو مکمل آزادی تھی کہ وہ کسی بھی اجتہادی معاملے میں ایک دوسرے سے اختلاف کریں۔چناں چہ ایسے سینکڑوں مسائل ہیں جن میں صحابہ کرام کا باہم اختلاف تھا۔

عہد نبوی وعہد صحابہ وتابعین کے بعد مسلمانوں کے تہذیبی عروج کے زمانے میں حریت فکر ونظر اور آزادی اظہار رائے کی نہایت اعلی مثالیں ملتی ہیں۔صحابہ کرام میں حضرت عمر کے تعلق سے آزادی اظہار رائے کے متعدد نادر واقعات مشہور ہیں۔ایک واقعہ جو امام ابو یوسف نے اپنی کتاب" کتاب الخراج" میں لکھا ہے، یہ ہے کہ: ایک شخص نے حضرت عمر کو مخاطب کرتے ہوئے کہا: ''اے عمر اللہ سے ڈرو''۔اور بار بار اس کو دہرایا۔حاضرین میں سے کسی نے اس شخص کو اس پر ٹوکا کہ : ''اب چپ ہو جاؤ امیر المؤمنین کو بہت کچھ کہہ چکے''۔حضرت عمر نے فرمایا: ''اس کو کہنے دو۔اس لیے کہ تم میں کوئی خیر نہیں اگر تم ایسی بات مجھ سے نہ کہو اور ہمارے اندر کوئی خیر نہیں اگر ہم اس کو قبول نہ کریں''۔

اسلام کے عہد زریں میں اسلامی فرقوں کی کثرت تھی۔ان سب میں سب سے زیادہ شدت پسند فرقہ خوارج کا تھا۔وہ حضرت علیؓ ،حضرت عثمانؓ سمیت اکثر صحابہ کی تکفیر کرتے اور انہیں مباح الدم سمجھتے تھے۔لیکن حضرت علیؓ نے ان کی تکفیر نہیں کی۔کسی نے پوچھا: کیا یہ خوارج مشرک ہیں۔انھوں نے فرمایا: وہ شرک سے ہی تو بھاگے ہیں۔(من الشرک فروا) دوبارہ پوچھا گیا: تو کیا وہ منافق ہیں؟ آپ نے جواب دیا: منافقین خدا کا بہت کم ذکر کرتے ہیں؛ جب ان سے مزید استفسار کیا گیا کہ پھر ان پر کیا حکم لگایا جائے تو انہوں نے فرمایا: ''وہ ہمارے بھائی ہیں جو ہمارے خلاف باغی ہو گئے ہیں۔ہم نے ان کی سرکشی اور بغاوت کی وجہ سے ان سے جنگ کی ہے''۔امام تیمیہ سے منقول ہے کہ امام احمد بن حنبل ان فرقوں سے انتساب رکھنے والے ائمہ مساجد کے پیچھے نماز پڑھ لیتے تھے۔محدثین ومفسرین کی رواداری کا یہ عالم ہے کہ انہوں نے ان کی روایات تک اپنی کتابوں میں شامل کی ہیں۔ان میں خود امام بخاری بھی شامل ہیں۔انہوں نے خوارج اور شیعہ راویوں کی روایتیں اپنی الجامع الصحیح میں شامل کی ہیں۔

ابن حجر عسقلانی نے فتح الباری کے مقدمے ''ہدی الساری'' میں اٹھارہ ایسے رواۃ کا تذکرہ کیا ہے جو شیعہ تھے اور ان کی روایات بخاری میں موجود ہیں۔(ہدی الساری مقدمہ فتح الباری الفصل التاسع ص، 540-535) محدثین اہل سنت نے 'اہل بدعت' کی روایات اس اصول کے تحت اپنی کتابوں میں لی ہیں کہ وہ جھوٹ سے بچنے والے، قول کے سچے پکے (صدوق) ہوں اور اپنے مذہب کے داعی نہ ہوں۔فکر کی

یہ آزادی بھی ان اسباب میں سے ایک تھی جس کی وجہ سے عالم اسلام میں فرقوں کی کثرت ہوگئی تھی۔

اسلام نے انسان کوفکر ونظر کی یہ آزادی بخشی۔ تاکہ وہ خدا کی بنائی ہوئی کائنات میں اور خود اپنے آپ میں بغیر کسی رکاوٹ کے غور کرے۔ اور قدرت کی ظاہری اور پوشیدہ نشانیوں کا ادراک کرسکے۔ جو اس کے مقاصد تخلیق میں شامل ہے۔ دوسرے مذاہب جو انسانی خورد برد کا شکار ہوگئے، کا رویہ اس سے مختلف تھا۔ یہی وجہ ہے کہ وہاں حریت فکر پر پابندی لگانے کی طویل روایت رہی ہے اور حریت فکر کی روش اختیار کرنے والوں کو مذہبی مقتدرہ کی طرف سے شدید سزائیں دینے کا بھی رواج رہا ہے۔

اسلام میں اختلاف کی روایت کے آگے بڑھنے میں اسلام کے متبعین کو حاصل شدہ اسی آزادی فکر کا دخل تھا۔ وہ بہت سے عقائدی امور میں بھی، جو تقریباً مسلمات کے قبیل سے تھے، غور وفکر کرنے سے باز نہیں رہے۔ اس کے اپنے نقصانات بھی تھے لیکن اس سے تعقل پسندی اور روشن فکری کی روایت کو پروان چڑھنے کا موقع ملا اور اس نے اسلام کی شاندار تہذیب کی تعمیر میں اہم رول ادا کیا۔

11.4 اسلام میں اختلاف کی حیثیت

اسلام میں اختلاف کی حیثیت کیا ہے یا دوسرے لفظوں میں اختلاف کے بارے میں اسلام کا نقطۂ نظر کیا ہے؟ یہ سوال اور اس کا جواب ہر تعلیم یافتہ اور صاحب علم مسلمان کے ذہن میں رہنا چاہیے تاکہ تعمیری اور تخریبی اختلاف کا فرق سمجھ میں آسکے اور اختلاف مذموم کی جو خلیج مسلمانوں کے مختلف طبقات اور گروہوں کے درمیان پیدا ہوگئی ہے، اس کو کم کرنے میں اس سے مدد مل سکے۔ قرآن کہتا ہے: ''یہ لوگ ہمیشہ اختلاف کرتے رہیں گے سوائے ان لوگوں کے جن پر آپ کا رب رحم فرمائے''۔ (ہود:118)

اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ اختلاف انسانی فطرت کے تقاضوں میں سے ایک ہے۔ اسے انسانی زندگی سے ختم نہیں کیا جاسکتا۔ اہل اسلام میں یہ اختلاف قیامت تک باقی رہے گا۔ علامہ شریف جرجانی نے اختلاف کی یہ تعریف کی ہے: **منازعة تجری بین المتعارضین لتحقیق حق او ابطال باطل** (کتاب التعریفات) ''حق کے اثبات اور باطل کے ابطال کے لیے دو فریقوں کے درمیان جو بحث ومباحثہ ہو اس کا نام اختلاف ہے''۔

رسول اللہ کی ایک حدیث ہے کہ: اختلاف اُمتی رحمۃ یعنی ''میری امت کا اختلاف باعث رحمت ہے''۔ (کنز العمال) اس کی سند اگرچہ کمزور ہے لیکن اپنے معنی کے لحاظ سے وہ قوی ہے۔ اور اسلاف نے اس سے استدلال کیا ہے۔ علمائے اسلاف میں سے بعض جلیل القدر شخصیات کے اقوال سے بھی اس حدیث کے معنی ومراد کی وضاحت ہوتی ہے۔ حضرت عمر بن عبدالعزیز نے فرمایا کہ:

''اگر اصحاب محمد ﷺ اختلاف نہ کرتے تو مجھے خوشی نہ ہوتی کیوں کہ پھر ہمارے لیے اختلاف کرنے کی کوئی گنجائش ہی نہیں تھی (السخاوی: المقاصد الحسنۃ ج،اص،731) اور یہ کہ اگر صحابہ کرام اختلاف نہ کرتے اور یک رائے ہوجاتے تو لوگ تنگی میں مبتلا ہوجاتے۔ (ابن عبدالبر: جامع بیان العلم وفضلہ ج،2 ص،80)

تابعین میں سے ایک اہم شخصیت ابو اسحاق سبیعی فرماتے ہیں: ''اہل علم اس وسعت کو دین میں مدد تصور کرتے تھے''

اس کی مزید وضاحت ابن قدامہ حنبلی کے اس جملے سے ہوتی ہے کہ: ''اہل علم کا اتفاق حجت قاطعہ ہے اور اُن کا اختلاف رحمت واسعہ

ہے" (ابن قدامہ حنبلی: مقدمہ کتاب المغنی) علما و اصحاب فضل کے اس قبیل کے متعدد اقوال ہیں جن سے اندازہ ہوتا ہے کہ اختلاف اگر اپنے حدود میں ہو اور تعمیری مقصد سے ہو تو وہ امت کے حق میں سراسر رحمت اور خیر کا باعث ہے لیکن یہاں یہ جاننا ضروری ہے کہ اختلاف ایک چیز ہے اور افتراق دوسری چیز۔ اختلاف کا مطلب ہے رائے اور فہم کا اختلاف۔ اس بنیاد پر عمل میں بھی اختلاف پیدا ہو جاتا ہے لیکن یہ اختلاف دلوں کو بانٹنے والا، اجتماعیت میں خلل ڈالنے اور انتشار پیدا کرنے والا نہیں ہوتا جب کہ "افتراق" دراصل فرقوں اور گروہوں میں بٹ جانا ہے جس کی اس حدیث میں مذمت کی گئی ہے کہ یہ امت تہتر فرقوں میں تقسیم ہو جائے گی (ابوداؤد: 4597) یا اسی طرح قرآن میں کہا گیا کہ "تم ان لوگوں کی طرح مت ہو جاؤ جو باہمی تفریق میں مبتلا ہو گئے"۔ (آل عمران: 105)

تاہم اسلام میں اختلاف کی حیثیت کو سمجھنے کے لیے یہ جاننا ضروری ہے کہ بنیادی طور پر اختلاف کی دو قسمیں ہیں: اختلاف محمود یا مقبول اور اختلاف مذموم یا مردود۔

اختلاف محمود:

اختلاف محمود کی اہم خصوصیات یہ ہیں کہ: وہ صحیح نیت اور قصد سے کیا جائے۔ اس کا مطلوب و مقصود صرف جستجوئے حق اور تلاش معرفت ہو۔ اختلاف کرنے والے کے پیش نظر کوئی ذاتی غرض نہ ہو۔ اختلاف کے عمل میں عصبیت اور عناد کو کوئی دخل نہ ہو۔ مجتہد فیہ امور میں محمود اختلاف کرنے والا شخص خود کو حق کا اجارہ دار تصور نہیں کرتا بلکہ وہ یہ گمان رکھتا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ دوسرا فریق ہی حق پر ہو اور وہ غلط موقف پر قائم ہو۔

حدیث میں جس اختلاف کو رحمت بتایا گیا ہے وہ یہی اختلاف ہے۔ اسلام میں اس اختلاف کو نہ صرف یہ کہ پسندیدہ قرار دیا گیا ہے بلکہ اس کی حوصلہ افزائی کی گئی ہے۔ صحابہ کرام اور سلف صالحین کے درمیان عموماً اختلاف کی نوعیت یہی تھی۔ اس لیے وہ امت کے حق میں سراسر رحمت ثابت ہوا۔ اس سے شریعت کے احکام میں وسعت و گنجائش پیدا ہوئی اور آسانی کا راستہ کھلا جو شریعت کا مقصود ہے کہ رسول اللہ کی حدیث کے مطابق دین آسان ہے (الدین یسر)۔ اوپر عمر بن عبدالعزیز اور بعض دوسرے اکابر شخصیات کے جو اقوال گزرے، وہ دراصل اسی اختلاف کی مدح میں ہیں۔ فقہا و مجتہدین کے درمیان پایا جانے والا اختلاف اسلام میں اختلاف محمود کی روایت کی عظیم الشان مثال ہے۔ اختلاف محمود کا محرک صرف حق کا حصول ہوتا ہے۔ اس سے قطع نظر کہ وہ حق کس کی زبان سے ادا ہوتا ہے۔ اس اختلاف کی شناخت یہ ہے کہ اس سے اتحاد و اجتماعیت پر کوئی اثر نہیں پڑتا اور اس سے گروہ بندی اور ڈھرے بندی کی فضا قائم نہیں ہوتی۔ چنانچہ اسلام کی ابتدائی صدیوں میں جب خیر غالب تھا، امت کے درمیان اختلافات ہوئے لیکن کچھ استثنا کے ساتھ اسلامی اجتماعیت اپنی جگہ برقرار و محفوظ رہی۔ لیکن بعد کے زمانوں میں امت کے اندر اختلاف محمود کی جگہ اختلاف مذموم نے لے لی (جس پر آئندہ سطور میں گفتگو کی جائے گی) جس نے امت کو زوال سے ہم کنار کرنے میں اہم کردار ادا کیا۔

اختلاف مذموم:

اختلاف مذموم پر قرآن میں مختلف آیات میں روشنی ڈالی گئی ہے:

''پھر جماعتیں آپس میں اختلافات میں مبتلا ہو گئیں''۔ (مریم:37)

''تمہارا'' رب ان کی اس بات کا قیامت کے دن فیصلہ فرمائے گا جس میں وہ اختلاف کر رہے ہیں -'' (یونس:93)

اختلاف مذموم کی خصوصیات اختلاف محمود کی اُن خصوصیات کے برعکس ہیں جن کا ذکر اوپر کیا گیا۔ اختلاف مذموم کے پیچھے صرف نفسانی خواہش اور ذاتی غرض کارفرما ہوتی ہے۔ حق کی تحقیق و جستجو کے بجائے اس کا مقصد صرف اپنی انا کو غالب رکھنا ہوتا ہے حالاں کہ قرآن میں واضح طور پر اس سے باز رہنے کی تاکید کی گئی ہے: ''تم خواہش نفس کی پیروی نہ کرو کیوں کہ وہ تمہیں اللہ کر راہ کے بھٹکا دے گی'' (ص،26) اسی معنٰی میں حضرت عبداللہ ابن مسعود نے فرمایا کہ: الخلاف شر یعنی ''اختلاف تو سراپا شر ہے'' یہ اختلاف برائے اختلاف ہوتا ہے جس کو مخالفت سے تعبیر کر سکتے ہیں۔

علامہ ابوالبقا کفوی نے اختلاف محمود و مذموم کے درمیان اس طرح فرق واضح کیا ہے کہ:

''اختلاف یہ ہے کہ مقصد ایک ہی ہو خواہ اس کے طریقے مختلف ہوں اور خلاف (بمعنی اختلاف مذموم) یہ ہے کہ مقصود اور طریق کار دونوں مختلف ہوں۔ اختلاف آثار رحمت اور خلاف آثار بدعت میں سے ہے۔ اپنے الفاظ میں ہم اس کو یوں کہہ سکتے ہیں کہ مقصود اور غایت میں اتحاد کے ساتھ وسائل و ذرائع میں اختلاف ہو اور خلاف یہ ہے کہ وسائل و مقاصد دونوں الگ الگ ہوں۔ خلاف کے اندر نزاع، انتشار اور حقیقی اختراق و علاحدگی پائی جاتی ہے، جب کہ اختلاف میں لفظی فرق ہوتا ہے نہ کہ حقیقی۔

(ابوالبقا کفوی: کلیات ج، 1، ص78-77)

اختلاف مذموم سے ہی ''تفرق'' (گروہوں میں بٹ جانا) پیدا ہوتا ہے جس سے قرآن کی متعدد آیات میں منع کیا گیا ہے۔ موجودہ دور میں اس اختلاف مذموم سے امت کے مختلف طبقات میں کش مکش کی کیفیت پیدا ہوئی اور اس سے سامنے آنے والی تشدد پسندی کی صورت حال سے اسلامی اجتماعیت پارہ پارہ ہو رہی ہے۔ سارے نزاعات باہمی تصادمات اور جھگڑوں کی بنیاد اسی اختلاف مذموم پر ہے۔

معلومات کی جانچ

1۔ اسلام میں اختلاف کی حیثیت پر مختصر روشنی ڈالیے۔

2۔ اختلاف محمود و اختلاف مذموم کی صفات قلم بند کیجیے۔

11.5 اسلام میں اختلاف کے اصول و آداب

علمی، دینی اور فقہی مسائل میں اختلاف فکر کے متحرک اور زندہ ہونے کی علامت ہے۔ دور صحابہ سے لے کر آج تک اصحاب علم و فکر کے حلقوں میں اختلاف رائے کی روایت ہمیشہ موجود رہی ہے۔ لیکن اختلاف کے اپنے اصول و ضوابط اور آداب ہیں، جن کو پیش نظر رکھ کر ہی وہ اختلاف کیا جا سکتا ہے جو اسلام کی نظر میں محمود اور تعمیری ہے۔ اس سے متعلق کچھ امور جن کا اجمالی تذکرہ اختلاف محمود کی خصوصیات کے ذیل میں بیان کیا جا چکا ہے، اس کو پیش نظر رکھنا چاہیے۔ اس کی مزید تفصیلات ذیل کی سطروں میں کی جا رہی ہیں۔

اختلاف کے متعلق سب سے اہم بات یہ ہے کہ وہ بقدر ضرورت ہو بلا وجہ نہ ہو۔ اختلاف برائے اختلاف یا اختلاف برائے نزاع ومخاصمت (جھگڑا) کی اسلام میں کوئی گنجائش نہیں ہے۔ اختلاف کا سب سے اہم اصول یہ ہے کہ اختلاف اس خلوص نیت سے کیا جائے کہ حق واضح اور بے غبار ہوکر سامنے آجائے خواہ وہ اپنی زبان سے ہو یا اپنے مخالف کی زبان سے۔ وہ تعمیر کی نیت سے کیا جائے نہ کہ تخریب کی نیت سے۔ اختلاف کرنے والے کی نیت کی حقیقت (جو بسا اوقات اس کی سادہ لوحی پر بھی مبنی ہوسکتی ہے) اختلاف رائے پر مرتب ہونے والے نتیجے سے ہوتی ہے۔ اختلاف کا ایک اہم اصول یہ ہے کہ اختلاف کرنے والا اپنی رائے کے حق میں کوئی واضح اور مستحکم دلیل رکھتا ہو۔ بغیر دلیل کے اختلاف کرنا اختلاف نہیں بلکہ محض مخالفت ومخاصمت ہے۔ قرآن کے مطابق (النحل:125) اختلاف کے لیے نہایت خوشگوار طریقہ (قرآن کے لفظ میں ''احسن'') اختیار کیا جانا چاہیے۔ خوشگوار طریقہ یہ ہے کہ ایسا طرز اختیار نہ کیا جائے جس سے فریق مخالف کے جذبات میں اشتعال پیدا ہو جیسے طنز وتمسخر، دوسروں کے سامنے مخالف کی کمزوری کا اظہار اور اظہار مدعا میں جارحانہ اور تشدد آمیز اسلوب اختیار کرنا وغیرہ۔ اختلاف رائے کے اظہار میں حکمت وموعظت کا اسلوب اختیار کیا جانا چاہیے۔ کسی مرحلے میں اگر اپنی رائے کی کمزوری واضح ہو جائے تو ضروری ہے کہ حق کا اعتراف کرلیا جائے خواہ مخواہ اپنی بات کی پچ کرنا محض انانیت اور کبر کی علامت ہے جو اسلام کی نگاہ میں سخت ناپسندیدہ ہے۔ اختلاف کرنے والے کو اس بات سے اختلاف کرنا چاہیے جو اس کی نظر میں اصولی اور واضح طور پر غلط ہو لیکن فریق مخالف کی جو باتیں حق کے خلاف نہ ہوں ان کا اعتراف کرنا اور ان کو قبول کرنا چاہیے۔ جس طرح ایک صاحب علم واجتہاد کی تمام باتوں کو قبول کرلینا اور انہیں سو فیصد برحق تصور کرنا غلط ہے کہ یہ مقام خدا کے بعد صرف رسول کو حاصل ہے، اسی طرح اس کی تمام باتوں سے انکار محض عناد اور جہالت کی علامت ہے۔ اختلاف تواضع اور لچک کے ساتھ کیا جائے لیکن اظہار حق میں مداہنت سے کام نہ لیا جائے۔ اسی طرح فریق مخالف سے اسی وقت تک بحث ومباحثہ ضروری ہے جب تک کہ پیش کی جانے والی رائے سے تعلق رکھنے والے تمام پہلو مکمل وضاحت کے ساتھ سامنے نہ آجائیں۔ تمام پہلوؤں کی حتی الوسع وضاحت و تصریح کے بعد بحث کو یک طرفہ طور پر ختم کر دینا چاہیے۔ چاہے فریق مخالف کا ذہن مطمئن ہو یا نہ ہو۔ اپنی بات کو منوا لینے کی کوشش کا انجام کبھی مثبت نہیں ہوتا۔ وہ نزاع کا پیش خیمہ ہوتا ہے۔ قرآن میں مشرکین کے اس رویے کی ان الفاظ میں مذمت کی گئی ہے: ''وہ اپنے حق کے بارے میں جھگڑتے ہیں جب کہ حق اچھی طرح واضح ہو چکا ہے''۔ (الانفال:46)

رسول اللہ کی ذمہ داری حق وراستی کے ساتھ اللہ کے پیغام کو لوگوں تک پہنچا دینا تھا بہرصورت لوگوں کو اس کا قائل کرنا نہیں تھا۔ (یونس:99) قرآن نے اس بات پر زور دیا ہے کہ جو بات بھی کہی جائے دلیل وبرہان کے ساتھ کہی جائے، بغیر دلیل کے کوئی بات نہ کہی جائے۔ مخالف اگر اسے قبول نہ کرے تو پھر اس سے اس کی دلیل طلب کی جائے۔ چناں چہ قرآن کہتا ہے: ''اے رسول کہہ دیجیے لاؤ تم لوگ اپنی دلیل اگر تم اپنی بات میں سچے ہو۔'' (البقرہ:111) رسول اللہ ﷺ کی ایک حدیث ہے کہ'': بنی اسرائیل کثرت سوال اور اپنے انبیا کے سلسلے میں اختلاف کی وجہ سے ہلاک ہوئے'' (مسلم) اس میں کثرت سوال سے مراد دراصل قیل وقال کا مزاج واسلوب ہے۔ محض فرضی اور قیاسی اساس پر اختلافی نکات اٹھانا اور غیر ضروری حجت بازی کرنا اسلامی نقطۂ نظر سے غلط ہے۔ قاسم بن محمد کہتے ہیں کہ: تم لوگ ایسی چیزوں کے بارے میں سوال کرتے ہو جن سے متعلق ہم نے کبھی اپنی زبان نہیں کھولی۔ نیز تم ایسی باتوں کی کھوج کرید میں لگے رہتے ہو جن سے متعلق ہمیں کوئی علم و واقفیت نہیں ہے۔

اختلاف کے آداب کے ذیل میں مزید اور باتیں بھی قابل ذکر ہیں:

☆ ہر جماعت اور حلقے کی اپنی کچھ مقتدا اور محترم شخصیات ہوتی ہیں، اس جماعت کے کسی فرد سے اختلافی مباحثات میں ان شخصیات پر لعن طعن کرنا اور انہیں طنز و تشنیع کا نشانہ بنانا ان کو نزاع و جدال کی طرف لے جاتا ہے۔قرآن کریم میں پوجے جانے والے بتوں کو بھی برا بھلا کہنے سے اس لیے منع کیا گیا ہے کہ فریق ثانی اپنی جہالت وعداوت پسندی کی بنیاد پر خدا کے خلاف بھی زبان طعن دراز کرے گا۔(الانعام:108)

ایسے مسائل میں جن میں اجتہاد اور غور وفکر کی ضرورت ہے، اصحاب علم کے درمیان ان میں اختلاف رہا ہے۔ان میں اپنی بات یا نتیجۂ فکر کو قطعی اور حتمی سمجھنا ایک صاحب علم کی سب سے بڑی کمزوری کی علامت ہے۔اس تعلق سے حضرت امام شافعیؒ کا موقف ذہن نشیں رکھنے کے قابل ہے۔انھوں نے اس کا اظہار ان لفظوں میں کیا: رأيي صوابٌ يحتمل الخطأ و رأي غيري خطأ يحتمل الصواب ''میرا موقف یہ ہے کہ میری رائے درست ہے لیکن اس میں خطا کا امکان ہے اور میرے مخالف کی رائے غلط ہے لیکن اس کے درست اور صحیح ہونے کا امکان ہے''۔اخلاص کے ساتھ کیے جانے والے اختلاف کا یہ ایک اہم معیار ہے۔

☆ اختلاف کے آداب میں سے ایک اہم امر یہ ہے کہ اس میں فریق مخالف کی ذاتیات کو موضوع نہ بنایا جائے۔اکثر ایسا ہوتا ہے کہ کسی علمی موضوع پر بحث کے ذیل میں فریق ثانی کے ذاتی اعمال و کردار کو بحث کا موضوع بنا لیا جاتا ہے۔ایسا محض اپنے جذبات کی تسکین کے لیے ہوتا ہے۔ظاہر ہے ہر شخص کی اپنی کچھ ذاتی کمزوریاں ہوتی ہیں، شریعت نے ان کی پردہ پوشی کا حکم دیا ہے۔اختلاف کی اخلاقیات اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ ان کو آشکارا نہ کیا جائے۔

☆ علامہ رشید رضا مصری کا قول ہے کہ: ''جس چیز میں ہم متفق ہیں اس کے بارے میں ہم ایک دوسرے کے معاون ہیں اور جس میں باہم ہمارا اختلاف ہے، اس میں ہم ایک دوسرے کو معذور سمجھتے ہیں''۔یہ اختلاف کا ایک زریں اصول اور قاعدہ ہے۔یہ سمجھنا ضروری ہے کہ کسی سے بعض مسائل میں اختلاف اس کے ساتھ دوسرے مسائل میں اتحاد و تعاون سے نہیں روکتا۔اور بعض مسائل میں کسی کی اجتہادی غلطیاں اور موقف کی کمزوری اس کی صلاحیت پر پانی نہیں پھیر دیتی۔اس لیے اختلاف کے مقاصد میں یہ بات شامل ہونی چاہیے کہ اس عمل کے ذریعہ متفق علیہ امور کے دائرے کو وسیع کیا جائے یا دوسرے لفظوں میں قدر مشترک کو ابھارا جائے اور مختلف فیہ امور کے دائرے کو زیادہ سے زیادہ محدود کرنے کی کوشش کی جائے۔

عہد رسالت میں اختلاف کے آداب کیا تھے، مشہور عرب اسلامی مفکر ڈاکٹر طٰہٰ جابر علوانی نے اپنی کتاب ''ادب الاختلاف فی الاسلام'' میں ان کی جو تلخیص کی ہے، وہ حسب ذیل ہے:

☆ صحابہ کرام کی امکانی کوشش یہ ہوتی تھی کہ کوئی اختلاف پیدا نہ ہو۔اسی لیے مسائل اور فروعی امور میں زیادہ گفتگو کی بجائے وہ رسول اللہؐ کی ہدایات کی روشنی میں مسائل و معاملات کا حل تلاش کر لیا کرتے تھے.....

☆ اختلاف سے بچنے کی کوشش کے باوجود اگر کسی معاملے میں اختلاف ہو جاتا تو کتاب اللہ اور سنت رسول سے وہ فوراً فیصلہ لے لیتے جس سے ان کا سارا اختلاف دور ہو جاتا۔

☆ حکم خدا اور رسول کے سامنے وہ فوراً جھک جاتے۔ اسے مکمل طور پر تسلیم کر لیتے اور ہمیشہ اس کا التزام رکھتے تھے۔

☆ جن امور میں تاویل ممکن ہوتی ان میں رسول اللہ ان کی تصویب فرماتے اور ان کے استنباط کو درست قرار دیتے۔ ہر صحابی کو یہ احساس بھی رہتا کہ اس کے بھائی کی رائے بھی اسی طرح درست ہوسکتی ہے جیسے اس کی نظر میں اپنی رائے درست اور برحق ہے۔ یہ احساس ہی اس بات کا ضامن ہے کہ اپنے بھائی کا احترام کیا جائے اور تعصب سے دور رہا جائے۔

☆ نفسانیت سے دور رہ کر احتیاط وتقویٰ کی راہ اختیار کرتے جس کا فائدہ یہ ہے کہ حقیقت تک رسائی ہی فریقین کا مطمح نظر اور ان کا اصلی مقصود ہوتا اور ان کی نظر میں اس کی کوئی اہمیت نہ ہوتی کہ اس کا اظہار خود اس کی زبان سے یا اس کے کسی بھائی کی زبان سے ہو رہا ہے۔

☆ اسلام کے ان آداب کی رعایت کرتے کہ نرمی کے ساتھ اچھی طرح گفتگو کی جائے۔ جارحانہ الفاظ اور طرز تخاطب سے اجتناب کیا جائے اور ہر ایک کی بات نیک نیتی اور دل جمعی سے سنی جائے۔

☆ گفتگو کی تلخی سے حتی الامکان پرہیز کرتے ہوئے موضوع بحث میں ایسی کوشش جس سے ہر ایک کی رائے میں سنجیدگی اور احترام کا پہلو غالب رہے۔ تاکہ مخالف ہماری اپنی رائے قبول کرلے یا اس کے سامنے اچھی رائے پیش ہوجائے۔''

(ادب الاختلاف فی الاسلام اردو ترجمہ: اسلام میں اختلاف کے اصول وآداب (مترجم: ایم اختر) ص، 47-45)

11.6 ادبِ اختلاف اسلاف کے فکر وعمل کے آئینے میں

اسلام میں اختلاف کے اصول کو عملی جامہ پہنانے اور ادب اختلاف کی روایت کو پروان چڑھانے میں صحابہ وتابعین کے علاوہ ائمہ مجتہدین نے اہم کردار ادا کیا۔ اس باب میں ان کی فکر وعمل کے ایسے تابندہ نقوش موجود ہیں جو منزل کی طرف ہماری رہنمائی کرتے ہیں۔

صحابہ کرام کے درمیان ادب اختلاف کے نظائر:

صحابۂ کرام پاک نفس و پاک باز شخصیت کے مالک تھے جو رسول اللہ کے ہاتھوں تعلیم وتربیت کا نتیجہ تھا۔ لیکن وہ معصوم عن الخطا نہیں تھے۔ ان سے خطائیں سرزد ہوئیں لیکن وہ اپنی خطاؤں پر قائم رہنے والے نہیں تھے۔ صحابۂ کرام کے مابین مختلف امور ومعاملات میں بہت سے اختلافات کے واقعات پیش آئے لیکن عموماً یہ اختلافات ادب کے دائرے سے باہر نہیں نکلے۔ سب سے بڑا اختلاف رسول اللہ کی جانشینی کے مسئلے پر ہوا لیکن حضرت ابوبکرؓ کی اس دلیل کو قبول کرتے ہوئے کہ رسول اللہ کی حدیث کے مطابق، خلیفہ قریشی ہوگا، صحابہ کی جماعت نے اپنا اختلاف ختم کردیا اور ابوبکر کی خلافت پر راضی ہوگئی۔ ایک دوسرا بڑا اختلاف زکات دینے سے انکار کرنے والوں کے بارے میں ہوا۔ خود حضرت عمر جو ابوبکر کے بعد صحابہ میں دوسری عظیم ترین شخصیت کے مالک تھے، صرف زکات سے انکار کی بنیاد پر جنگ وجدال کو درست نہیں سمجھتے تھے لیکن حضرت عمرؓ کے ساتھ صحابہ کرام کی اس جماعت نے جو اس معاملے میں حضرت عمرؓ کے موقف کی مؤید تھی، اپنے موقف سے رجوع کرلیا اور اختلاف اتحاد میں بدل گیا۔ (بخاری: 6924، صحیح مسلم: 20)

معراج جیسے مسئلے میں جس میں اب امت کا اجماع ہے کہ آپ کو جو معراج ہوئی وہ جسمانی تھی نہ کہ روحانی اور خواب کی حالت میں، دوسرے صحابہ کرام کے مقابلے میں حضرت عائشہؓ اور حضرت معاویہؓ کا موقف یہ تھا کہ آپ کو معراج خواب میں ہوا نہ کہ عالم بیداری میں۔ بعض

صحابہ اس بات کے قائل تھے۔ معراج میں رسول اللہؐ نے اللہ تعالیٰ کو اپنی آنکھوں سے دیکھا جبکہ دوسرے صحابہ اس سے انکار کرتے تھے۔

یہ تو بعض علمی اختلافات تھے جن کی تعداد درجنوں میں ہے۔ ان کے علاوہ سینکڑوں بلکہ ہزاروں اختلافات وہ ہیں جن کا تعلق فقہی احکام سے ہے، عبادات، نماز، روزہ، حج، زکات، معاملات: لین دین، خرید وفروخت وغیرہ۔ اسی طرح نکاح وطلاق، وراثت اور اس طرح کے دیگر بہت سے معاملات میں صحابہ کے درمیان نظری اختلافات پائے جاتے تھے۔ جن میں سے بعض اختلاف کی نوعیت شدید ترین تھی۔ مثلاً: حضرت عمر وعبداللہ ابن عمر اہل کتاب کی عورتوں سے شادی کو جائز تصور نہیں کرتے تھے، حضرت ابوطلحہ روزے کی حالت میں اولہ کھانا اور حضرت حذیفہ سورج نکلنے سے کچھ پہلے تک جبکہ روشنی پوری طرح پھیل چکی ہو، سحری کھانے کو جائز سمجھتے تھے۔ (ابن تیمیہ: التوسل والوسیلہ: ص، 103) چاروں خلفاے راشدین کے درمیان بہت سے مسائل میں نظریاتی اختلافات موجود تھے اور وہ کبھی ختم بھی نہیں ہوئے لیکن اس کا ان کے باہمی تعلقات پر کوئی اثر مرتب نہیں ہوا۔ حضرت عمر فاروق حضرت عبداللہ ابن مسعود کو علم اور دینی تفقہ وبصیرت کا لبریز پیالہ (کنیف ملئ علما و فقہا) کہتے اور سمجھتے تھے لیکن دونوں شخصیات کے درمیان تقریباً سو مسائل میں اختلافات پائے جاتے تھے۔ حضرت عبداللہ ابن عباس اور زید بن ثابت کے درمیان وراثت کے بعض مسائل میں اتنے شدید اختلافات تھے کہ ابن عباس کہتے تھے کہ جو لوگ مجھ سے اختلافات کرتے ہیں وہ اور میں سبھی جمع ہو کر اللہ سے دعا کریں اور گڑگڑائیں اور کہیں کہ جھوٹوں پر اللہ کی لعنت ہو۔ لیکن یہی ابن عباس کا احترام حضرت زید بن ثابت کے تعلق سے یہ تھا کہ ایک مرتبہ انھیں تشریف لاتے ہوئے دیکھا تو سواری کی رکاب تھام لی اور ساتھ ساتھ چلنے لگے۔ حضرت زید نے کہا کہ اے رسول اللہ کے چچا کے صاحبزادے! آپ اسے چھوڑ کر ہٹ جائیں اور ایسا نہ کریں۔ حضرت عبداللہ ابن عباس نے کہا کہ ہمیں یہی سکھایا گیا ہے کہ اپنے علما اور بڑوں کے ساتھ ایسا ہی کریں۔ اس پر حضرت زید نے کہا: آپ اپنا ہاتھ بڑھائیں۔ حضرت ابن عباس نے ہاتھ آگے کیا جسے حضرت زید نے فوراً چوم لیا اور فرمایا ہم کو اہل نبی کے ساتھ ایسا ہی کرنے کا حکم اور تعلیم دی گئی ہے۔ (حیاۃ الصحابۃ ج،3 ص،30) حضرت علی بن یاسر جو جنگ جمل میں حضرت عائشہ کے موقف کے خلاف تھے، ان کے سامنے کسی نے حضرت عائشہ کے بارے میں کچھ ایسی ویسی بات کہی تو انھوں نے غصہ سے انھیں ڈانٹا اور کہا کہ اے بھونکنے والے برے آدمی! کیا تو رسول اللہ کی محبوب زوجہ کو تکلیف پہنچانا چاہتا ہے۔ جنگ جمل کے بعد طلحہ بن زبیر کے بیٹے عمران ایک روز حضرت علی کے پاس گئے تو انہوں نے ان کا استقبال کیا اور کہا کہ مجھے امید ہے کہ مجھے اور آپ کے والد کو اللہ تعالیٰ ان لوگوں میں شامل کرے گا جن کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ: ''ان کے سینوں میں جو بغض اور کینے تھے، ہم انہیں نکال دیں گے۔ وہ (جنت میں) بھائی بھائی بنے ہوئے ایک دوسرے کے آمنے سامنے تختوں پر بیٹھے ہوں گے''۔ (الحجر: 47) اس کے بعد حضرت طلحہ کے گھر والوں کے بارے میں فرداً فرداً تفصیل سے خیریت پوچھتے رہے۔ بعض لوگوں کو اس پر تعجب ہوا اور وہ کہنے لگے کہ واہ یہ عجیب بات ہے کہ کل تو آپ (باہم ایک دوسرے کو) قتل کریں اور پھر جنت میں بھائی بھائی ہوں۔ یہ سن کر حضرت علیؓ مشتعل ہو گئے اور انھیں زبردست پھٹکار لگائی اور کہا کہ اس طرح ہم اور طلحہ جنت میں قریب نہیں ہوں گے تو اور کون ہوگا۔

حضرت عائشہ نے کئی مسائل میں حضرت عبداللہ ابن عمر سے شدید اختلاف کیا اور کہا کہ انھوں نے حدیث کا مفہوم سمجھنے میں غلطی کی ہے۔ لیکن ابن عمر نے ردعمل میں ان کی ذرا بھی کوئی بے احترامی نہیں کی۔ حضرات صحابہ کرام کے درمیان بہت سی شاذ رائیں اور تفردات بھی پائے جاتے تھے، جن کی کچھ مثالیں اوپر گزریں لیکن کسی صحابی سے دوسرے پر نظریاتی اختلاف کی وجہ سے لعن طعن منقول نہیں ہے۔

علامہ جلال الدین سیوطی اپنی کتاب ''جزیل المواہب'' میں لکھا ہے کہ فروعی مسائل میں صحابہ کرام کے درمیان اختلاف پیش آیا۔ وہ خیر امت تھے لیکن ان میں سے کسی نے کسی کے ساتھ عداوت ومخاصمت کا اظہار نہیں کیا۔ نہ کسی کے ساتھ دشمنی کی اور نہ ہی کس نے کسی کو قصوروار ٹھہرایا۔

حضرات صحابۂ کرام کے اختلاف میں اتحاد کے یہ نمونے تابعین وتبع تابعین اور ائمہ مجتہدین کے لیے نقوش راہ ثابت ہوئے۔ چنانچہ تاریخ کے صفحات میں ان کے ایسے بہت سے واقعات اور مثالیں مذکور ہیں جن سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ علمی وفکری اختلافات کو اپنی جگہ رکھتے ہوئے باہمی تعلقات ومعاملات میں کس قدر اسلام کے علمی واخلاقی تصورات پر عمل پیرا تھے۔ قاضی شریح سے متعلق منقول ہے کہ وہ قرآن کی بعض آیات کو متفق علیہ قرأت سے ہٹ کر پڑھتے تھے۔ ابراہیم نخعی تک یہ بات پہنچائی گئی تو انہوں نے صرف یہ کہا کہ عبداللہ ابن مسعود ان سے زیادہ بڑے تھے وہ اس آیت کو اسی طرح پڑھتے تھے۔ قرأت جمہور سے اختلاف کی اس طرح کی مثالیں دور اول میں کثرت سے پائی جاتی تھیں لیکن وہ ہمیشہ علمی دائرے میں رہیں کسی نے اس کی بنیاد پر دوسروں کو گمراہ و بدعتی قرار نہیں دیا۔ (مثالوں کے لیے دیکھئے: یاسر برہامی: ادب الخلاف ص۔ 9) اسی طرح متعدد اجماعی مسائل میں صحابہ کرام اور تابعین وتبع تابعین کے درمیان اختلافات کی مثالیں ملتی ہیں، ایسے تمام مسائل میں انہوں نے دوسروں پر نکیر کی اور اپنا اختلاف ظاہر کیا لیکن اس کو کفر وایمان کا مسئلہ نہیں بنایا۔ تکفیر کی بدعت صحابہ وتابعین کے زمانے میں پہلے پہل خوارج نے شروع کی جو اسلام کے نظری وعملی ڈھانچے میں بالکل ایک نئی چیز تھی۔ اس لیے امت کے اجتماعی ضمیر نے ان کی فکری روش کو قبول نہیں کیا اور ان کی فکر تاریخ اسلام کا پارینہ ورق بن کر رہ گئی۔

ائمہ مجتہدین کے درمیان ادب اختلاف کے نظائر

صحابہ وتابعین کے درمیان اجتہادی وفقہی مسائل میں جو اختلاف پائے جاتے تھے، اس کی وراثت ائمہ مجتہدین کو بھی حاصل ہوئی۔ چنانچہ سینکڑوں امور ومعاملات میں وہ باہم مختلف الرائے تھے۔ اس بنیاد پر ان کے درمیان متعدد مکاتب فقہ وجود میں آئے جن میں سے تقریباً آٹھ مکاتب فقہ سے اس وقت امت کی اکثریت وابستہ ہے۔ پانچ اہل سنت کے: حنفی، شافعی، مالکی، حنبلی اور ظاہری یا اہل حدیث اور باقی تین میں سے دو اہل تشیع کے: جعفری اور زیدی اور آٹھواں مکتب فقہ اباضی ہے جس کی نسبت خوارج کے فرقہ اباضیہ سے ہے۔ لیکن موجودہ اباضی علما و اہل قلم اس نسبت سے انکار کرتے ہیں۔

اہل سنت کے مکاتب فقہ حجازی اور عراقی دبستانوں میں تقسیم تھے۔ مالکی، شافعی اور حنبلی حجازی دبستان سے جبکہ حنفی عراقی دبستان فقہ سے وابستہ تھے۔ اس میں شک نہیں کہ ان دونوں دبستانوں کے درمیان اصول اجتہاد میں بعض بنیادی اختلافات پائے جاتے تھے لیکن دونوں دبستانوں سے وابستہ علما واہل فقہ کے درمیان احترام ومودت کی فضا پائی جاتی تھی۔ چپقلش اور کش مکش موجود تھی لیکن اس کا کوئی اثر نہ تو ذاتی تعلقات ومعاملات پر پڑتا تھا اور نہ ہی وہ اختلاف کے علمی حدود سے تجاوز ہوتا تھا۔ حضرت امام مالک کا قول ہے کہ کسی فقیہ کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ وہ لوگوں کو اپنے مسلک کے اختیار کرنے پر مجبور کرے۔ علما کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اجتہادی مسائل میں نکیر نہ کی جائے اور کسی کے لیے درست نہیں ہے کہ وہ ایسے مسائل میں اپنی رائے پر عمل کرنے کے لیے دوسروں کو مجبور کرے۔ شاہ ولی اللہ دہلوی ''حجۃ اللہ البالغہ'' میں لکھتے ہیں:

''اکثر مسائل میں فقہا نے یہ علت بیان کی ہے کہ ان میں صحابہ کرام کا عمل مختلف ہے۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ سارے صحابہ حق پر

تھے۔اس لیے ہمیشہ علمائے کرام اجتہادی مسائل میں مفتیوں کے فتاوی کو جائز قرار دیتے اور قاضیوں کے فیصلوں کو تسلیم کرتے تھے اور بعض مرتبہ اپنے مسلک کے خلاف رائے پر بھی عمل کرتے تھے۔ائمہ فقہ کو دیکھیے کہ وہ ان مسائل میں ان کی تہہ تک جاتے ہیں۔اختلاف کو واضح کرتے ہیں اور پھر کہتے ہیں: ''یہ زیادہ احتیاط پر مبنی ہے'' ۔(هذا احوط) ''یہی پسندیدہ ہے''(هذا هو المختار) ''یہ میرے نزدیک زیادہ بہتر ہے'' ۔ (هذا أحبُّ اليّ) اسی طرح وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ مجھ تک بس یہی روایت پہنچی ہے۔اس طرح کی مثالیں (سرخسی کی) المبسوط،امام محمد کے آثار اور امام شافعی کے اقوال میں بکثرت ملتی ہیں۔'' (حجۃ اللہ البالغہ ج ا،ص،455)

اس طرح ان فقہائے مجتہدین کے درمیان یہ تصور نہیں پایا جاتا تھا کہ حق صرف انھی کے ساتھ خاص ہے اور لامحالہ انھی کا استنباط قابل عمل ہے۔جیسا کہ یہ ذہنیت بعد کے دور میں علمی حلقوں میں پیدا ہوتی چلی گئی۔

اس کی بکثرت مثالیں موجود ہیں کہ ائمہ مجتہدین اور اُن کے فقہی بصیرت کے حامل لائق تلامذہ خود اپنے استاذ سے اختلاف کرتے اور بہت سے مسائل میں اپنے فقہی موقف سے ہٹ کر دوسرے مکاتب فقہ سے تعلق رکھنے والے مجتہدین کے اقوال پر عمل کر لیتے تھے۔امام ابو یوسف اور امام محمد نے بہت سے مسائل میں اپنے استاذ امام ابوحنیفہ سے اختلاف کیا۔امام شافعی نے ایک مرتبہ امام ابوحنیفہ کے مقبرے کے قریب فجر کی نماز ادا کی لیکن اپنے مسلک کے برخلاف اس میں قنوت نہیں پڑھی حالاں کہ وہ ان کے نزدیک سنت مؤکدہ ہے۔لوگوں کے سوال پر فرمایا کہ کبھی کبھی ہم اہل عراق کے مذہب پر بھی عمل کر لیتے ہیں۔امام ابو یوسف نے ایک مرتبہ جمعہ کی نماز پڑھائی۔انہوں نے ایک حمام سے غسل کیا تھا۔نماز کے بعد انہیں بتایا گیا کہ جس حمام سے آپ نے غسل کیا تھا اس میں مردہ چوہا موجود تھا۔احناف کے نزدیک اس صورت میں پانی پاک نہیں رہتا لیکن انہوں نے فرمایا کہ اگر ایسا ہے تو ہم اس مسئلے میں اہل مدینہ کے مسلک پر عمل کرتے ہیں جن کے نزدیک ایسا پانی پاک ہے۔ایک مرتبہ ہارون رشید نے نماز پڑھائی جبکہ اس نے پچھنا لگوا رکھا تھا اور پچھنے سے احناف کے نزدیک وضو ٹوٹ جاتا ہے،امام ابو یوسف نے ان کے پیچھے نماز پڑھی اور اپنی نماز نہیں دہرائی۔

امام احمد بن حنبل جن کے نزدیک نکسیر پھوٹنے اور حجامت بنوانے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ایک مرتبہ ان سے پوچھا گیا کہ امام کے بدن سے خون نکلا اور اس نے وضو نہیں کیا،کیا ایسے امام کے پیچھے نماز پڑھی جاسکتی ہے؟ انہوں نے جواب دیا: امام مالک اور سعید بن المسیب (جن کے نزدیک اس سے وضو نہیں ٹوٹتا) کے پیچھے میں کیسے نماز نہ پڑھوں۔اہل علم کے درمیان یہ واقعہ اور امام مالک کا اسوہ مشہور ہے کہ جب خلیفہ عباسی منصور کی ایما پر امام مالک نے موطا کے نام سے حدیث کی سب سے پہلی مستند کتاب تیار کی تو منصور نے ان سے کہا کہ میں چاہتا ہوں کہ اس کی متعدد نقلیں اسلامی مملکت کے مختلف حصوں میں بھیج دوں تا کہ لوگ اس کو اپنے عمل کی بنیاد بنائیں اور اُن کے درمیان اختلافات باقی نہ رہیں۔لیکن امام مالک نے منصور کو اس اقدام سے یہ کہہ کر روک دیا کہ: ''امیر المومنین! ایسا نہ کریں۔لوگوں تک بہت سی مختلف النوع روایات اور احادیث پہنچ چکی ہیں اور وہ ان کے مطابق عمل پیرا ہیں۔اس لیے آپ ان کو ان کی حالت پر ہی چھوڑ دیں'' ۔

امام مالک اور ابوحنیفہ کے درمیان سیکڑوں مسائل میں جو اختلاف ہے وہ اہل علم پر واضح ہے لیکن ان دونوں کے درمیان باہمی احترام وقدر شناسی کی مثال یہ ہے کہ لیث بن سعد کہتے ہیں کہ ایک روز میری مدینہ میں امام مالک سے ملاقات ہوئی تو میں نے دیکھا کہ وہ پیشانی سے پسینہ پونچھ رہے ہیں۔اس سے متعلق سوال پر فرمایا کہ میں ابوحنیفہ سے گفتگو کر کے پسینہ پسینہ ہو گیا۔اے مصری! وہ واقعی فقیہہ

ہیں۔لیث کہتے ہیں کہ اس کے بعد ایک دن میں نے ابوحنیفہ سے کہا کہ مالک نے آپ سے متعلق کتنی اچھی بات کہی۔انہوں نے جواب میں کہا کہ صحیح جواب اور بھرپور تنقید میں مالک سے بڑھ کر میں نے کسی کونہیں دیکھا۔امام بن حسن شیبانی کا قول ہے کہ اگر کسی کا اختلاف ہم پر غالب آیا تو وہ شافعی ہیں۔جب مزید پوچھا گیا کہ اس کی وجہ کیا ہے تو انہوں نے جواب دیا کہ ان کے حسن بیان کی وجہ سے اور اس لیے بھی کہ وہ غور سے سُن کر پوری ثابت قدمی کے ساتھ سوال وجواب کرتے تھے۔حنفی وشافعی مکاتب فقہ کے درمیان اختلاف کی جو حدت وشدت پائی جاتی ہے اس سے عہد وسطیٰ سے لے کر آج تک فقہی مجادلوں اور مناظروں کی مجلسیں آراستہ ہوتی رہی ہیں لیکن خود امام شافعی کا اپنے ''حریف'' کے بارے میں یہ اعتراف قابل غور ہے کہ لوگ فقہ میں ابوحنیفہ کے محتاج ہیں۔امام شافعی کا ایک اور اسوہ بھی قابل ذکر ہے۔یونس صدقی کی روایت ہے وہ کہتے ہیں کہ میں نے امام شافعی سے زیادہ عقل منداور روادار کسی کونہیں دیکھا۔ہم نے ایک دوسرے کے ساتھ مناظرہ کیا پھر الگ ہوگئے۔پھر ایک دن جب ان سے میری ملاقات ہوئی تو انہوں نے میرا ہاتھ پکڑ کر فرمایا:اے ابوموسیٰ! کیا یہ بہتر نہیں ہے کہ ہم آپس میں بھائی بھائی رہیں خواہ کسی مسئلے میں متفق نہ ہوں۔

یہ تو اہل سنت کے فقہا وائمہ کے درمیان ادب اختلاف کے نظائر ہیں،دوسرے مکاتب فقہ میں سے جعفری فقہ کے ستون اعظم جن سے فقہ جعفری منسوب ہے یعنی حضرت امام جعفر صادقؒ وہ اوران کے والد امام باقر دونوں امام ابوحنیفہ کے استادوں میں سے تھے۔ابوحنیفہ کا قول ہے کہ میں نے جعفر صادق سے زیادہ بڑا فقیہ کسی کونہیں دیکھا۔امام مالک کہتے ہیں کہ میں کچھ عرصے تک جعفر بن محمد کے پاس آتا جاتا رہا میں نے انہیں ہمیشہ تین حالتوں میں سے ایک میں پایا:نماز کی حالت میں یا روزے کی حالت میں یا قرآن کی تلاوت کرتے ہوئے۔علم اور عبادت میں کسی نے جعفر بن محمد سے بڑھ کر نہ کسی کو دیکھا اور نہ سنا۔

بہر حال صحابہ وتابعین ائمہ مجتہدین کے درمیان ادب اختلاف کے ان نظائر سے کتابوں کے صفحات بھرے پڑے ہیں۔بعد کے ادوار میں یہ روایت کمزوری ہوتی چلی گئی جس کی وجہ مسلمانوں کا فکری وتہذیبی زوال تھا جس سے مسلمان تاحال دوچار ہیں۔

معلومات کی جانچ

1۔ اسلام میں اختلاف کے آداب تحریر کیجیے۔

2۔ صحابہ کرام کے درمیان کس طرح کے مسائل میں اختلاف تھا اور انہوں نے اُسے کس طرح نبھایا،لکھیے۔

11.7 خلاصہ

اسلام میں لوگوں کو غوروفکر اور تدبر وتفکر پر ابھارا گیا ہے۔اُس غوروفکر میں آزادی فکرونظر کا پہلو بھی شامل ہے۔اختلاف کی روایت دراصل آزادی فکر کے بطن سے پیدا ہوتی ہے۔قرآن میں تقریباً تین سو مقامات پر غوروفکر پر دلالت کرنے والے الفاظ ومشتقات استعمال کیے گئے ہیں۔متعدد مقامات پر فکر کی آزادی کی ضمانت دی گئی ہے۔اختلاف انسانی فطرت کے تقاضوں میں سے ایک ہے۔اسے انسانی زندگی سے ختم نہیں کیا جاسکتا ۔اہل اسلام میں یہ اختلاف قیامت تک باقی رہے گا۔

رسول اللہ کی ایک حدیث ہے کہ:اختـلاف أمتي رحمة یعنی ''میری امت کا اختلاف باعث رحمت ہے۔حضرت عمر بن عبدالعزیز

نے فرمایا کہ: "اگر اصحاب محمدﷺ اختلاف نہ کرتے تو مجھے خوشی نہ ہوتی کیوں کہ پھر ہمارے لیے اختلاف کرنے کی کوئی گنجائش ہی نہیں تھی"۔ بنیادی طور پر اختلاف کی دو قسمیں ہیں: اختلاف محمود اور اختلاف مذموم۔ اختلاف محمود کی اہم صفات یہ ہیں کہ: وہ صحیح نیت اور قصد سے کیا جائے۔ اس کا مطلوب ومقصود صرف جستجوئے حق اور تلاش معرفت ہو۔ اختلاف کرنے والے کے پیش نظر کوئی ذاتی غرض نہ ہو۔ اختلاف کے عمل میں عصبیت اور عناد کو کوئی دخل نہ ہو۔ مجتہد فیہ امور میں محمود اختلاف کرنے والا شخص خود کو حق کا اجارہ دار تصور نہیں کرتا بلکہ وہ یہ گمان رکھتا ہے کہ ہوسکتا ہے کہ دوسرا فریق ہی حق پر ہو اور وہ غلط موقف پر قائم ہو۔ اختلاف مذموم کی خصوصیات اختلاف محمود کی خصوصیات کے برعکس ہیں۔ اختلاف مذموم کے پیچھے صرف نفسانی خواہشات اور ذاتی اغراض کارفرما ہوتی ہیں۔ حق کی تحقیق وجستجو کے بجائے اس کا مقصد صرف اپنی انا کو غالب رکھنا ہوتا ہے حالاں کہ قرآن میں واضح طور پر اس سے باز رہنے کی تاکید کی گئی ہے۔

صحابۂ کرام کے مابین مختلف امور ومعاملات میں بہت سے اختلافات کے واقعات پیش آئے لیکن یہ اختلافات کبھی ادب اختلاف کے دائرے سے باہر نہیں نکلے۔ سب سے بڑا اختلاف رسول اللہ کی جانشینی کے مسئلے پر ہوا لیکن حضرت ابوبکرؓ کی اس دلیل کو قبول کرتے ہوئے کہ رسول اللہ کی حدیث کے مطابق، خلیفہ قریشی ہوگا، صحابہ کی جماعت نے اپنا اختلاف ختم کر دیا۔ حضرت عمر فاروق حضرت عبداللہ ابن مسعود کو علم اور دینی تفقہ وبصیرت کا لبریز پیالہ کہتے اور سمجھتے تھے لیکن دونوں شخصیات کے درمیان تقریباً سو مسائل میں اختلافات پائے جاتے تھے۔ حضرت عائشہ اور عبداللہ ابن عمر، عبداللہ ابن عباس اور زید ابن ثابت، عبداللہ ابن عباس اور عبداللہ ابن مسعود کے درمیان بہت سے علمی مسائل میں اختلافات رہے لیکن ان کے درمیان احترام وتوقیر کی روایت میں اس سے کوئی فرق مرتب نہیں ہوا۔

ائمہ مجتہدین اور اُن کے فقہی بصیرت کے حامل لائق تلامذہ خود اپنے استاذ سے اختلاف کرتے اور بہت سے مسائل میں اپنے فقہی موقف سے ہٹ کر دوسرے مکاتب فقہ سے تعلق رکھنے والے مجتہدین کے اقوال پر عمل کر لیتے تھے۔ امام ابو یوسف اور امام محمد نے متعدد مسائل میں اپنے استاذ امام ابوحنیفہ سے اختلاف کیا۔ امام شافعی نے ایک مرتبہ امام ابوحنیفہ کے مقبرے کے قریب فجر کی نماز ادا کی لیکن اپنے مسلک کے برخلاف اس میں قنوت نہیں پڑھی حالاں کہ وہ ان کے نزدیک سنت مؤکدہ ہے۔ لوگوں کے سوال پر فرمایا کہ کبھی کبھی ہم اہل عراق کے مذہب پر بھی عمل کر لیتے ہیں۔ امام ابو یوسف نے ہارون رشید کے پیچھے نماز پڑھی حالاں کہ اس نے پچھنا لگوایا تھا لیکن انہوں نے اپنی نماز نہیں دہرائی۔ حالاں کہ ان کے مسلک کے مطابق پچھنا لگانے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ امام احمد بن حنبل جن کے نزدیک نکسیر پھوٹنے اور حجامت بنوانے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ ایک مرتبہ ان سے پوچھا گیا کہ امام کے بدن سے خون نکلا اور اس نے وضو نہیں کیا، کیا ایسے امام کے پیچھے نماز پڑھی جاسکتی ہے؟ انہوں نے جواب دیا: امام مالک اور سعید بن المسیب (جن کے نزدیک اس سے وضو نہیں ٹوٹتا) کے پیچھے میں کیسے نماز نہ پڑھوں۔ اہل علم کے درمیان یہ واقعہ اور امام مالک کا اسوہ مشہور ہے کہ جب خلیفہ عباسی منصور کی ایما پر امام مالک نے موطا کے نام سے حدیث کی سب سے پہلی مستند کتاب تیار کی تو منصور نے ان سے کہا کہ میں چاہتا ہوں کہ اس کی متعدد نقلیں اسلامی مملکت کے مختلف حصوں میں بھیج دوں تاکہ لوگ اس کو اپنے عمل کی بنیاد بنائیں اور اُن کے درمیان اختلافات باقی نہ رہیں۔ لیکن امام مالک نے منصور کو اس اقدام سے یہ کہہ کر روک دیا کہ: امیر المومنین! ایسا نہ کریں۔ لوگوں تک بہت سی مختلف النوع روایات اور احادیث پہنچ چکی ہیں اور وہ ان کے مطابق عمل پیرا ہیں۔ اس لیے آپ ان کو ان کی حالت پر ہی چھوڑ دیں۔

امام شافعی کا اسوہ قابل ذکر اور قابل عمل ہے۔ یونس صدفی کی روایت ہے وہ کہتے ہیں کہ میں نے امام شافعی سے زیادہ عقل مند اور

رواداری کسی کو نہیں دیکھا۔ ہم نے ایک دوسرے کے ساتھ مناظرہ کیا پھر الگ ہوگئے۔ پھر ایک دن جب ان سے میری ملاقات ہوئی تو انہوں نے میرا ہاتھ پکڑ کر فرمایا: اے ابوموسیٰ کیا یہ بہتر نہیں ہے کہ ہم آپس میں بھائی بھائی رہیں خواہ کسی مسئلے میں متفق نہ ہوں۔

صحابہ اور فقہائے مجتہدین کے درمیان ادب اختلاف کی یہ زریں مثالیں اہل اسلام کے لیے وہ نمونہ فراہم کرتی ہیں جن سے اسلامی معاشرہ اختلاف میں اتحاد کا نمونہ بن سکتا ہے۔

11.8 نمونے کے امتحانی سوالات

درج ذیل سوالوں کے جواب تیس سطروں میں دیجئے۔

1۔ اسلام میں اختلاف کے اصول و آداب پر تفصیل کے ساتھ روشنی ڈالیے۔

2۔ صحابہ کرام کے درمیان اختلاف کی نظیریں قلم بند کیجئے۔

3۔ ائمہ مجتہدین کے درمیان ادب اختلاف کی عملی مثالوں کو پیش نظر رکھتے ہوئے اس پر تبصرہ کیجیے۔

ان سوالوں کے جواب پندرہ سطروں میں لکھیے۔

1۔ اسلام میں فکر کی آزادی کا تصور کیا ہے؟

2۔ اسلام میں اختلاف کی حیثیت کیا ہے؟

11.9 مطالعے کے لیے معاون کتابیں

شیخ محمد عوامہ: اثر الحدیث الشریف فی اختلاف الائمۃ الفقہاء

(اردو ترجمہ: اختلاف ائمہ اور حدیث نبوی مترجم: علاء الدین جمال)

ڈاکٹر طہ جابر علوانی: ادب الاختلاف فی الا سلام (عربی)

(اردو ترجمہ: اسلام میں اختلاف کے اصول و آداب مترجم: ایم اختر)

ڈاکٹر عائض القرنی: الخلاف: اسبابہ و آدابہ (عربی)

یاسر برہامی: ادب الخلاف (عربی)

ڈاکٹر سلمان فہد عودہ: اختلاف رائے آداب واحکام (مترجم: مولانا محمد عبید اللہ اسعدی) (عربی: فقه الاختلاف. ولا یز الون مختلفین)

ڈاکٹر محمد فہیم اختر ندوی (ترتیب وتہذیب): ادب اختلاف کا اسلامی نقطۂ نگاہ

ڈاکٹر عمر بن عبداللہ کامل: آداب الحوار وقواعد الاختلاف (عربی)

اکائی:12 مسلم فرقے اوران کے نظریات

اکائی کے اجزا

12.1 مقصد

اس اکائی کے مطالعے کے بعد طلبہ تین بڑے اسلامی فرقوں: اہل سنت، شیعہ اور خوارج کی تاریخ، ان کے آغاز وارتقا اور اسی کے ساتھ ان کے افکار ونظریات سے تفصیل کے ساتھ آگاہ ہوسکیں گے۔

12.2 تمہید

اس اکائی میں اہل سنت، شیعہ اور خوارج کے آغاز وارتقا اوران کے افکار ونظریات پر تفصیل کے ساتھ روشنی ڈالی جائے گی اور اس پہلو کی وضاحت کی جائے گی کہ ان کے ظہور میں آنے کے اسباب وعوامل کیا تھے اور اسلام کی اجتماعی وفکری تاریخ پر ان فرقوں کے نظریات اور عملی اقدامات کے کیا اثرات مرتب ہوئے؟

12.3 اہل سنت والجماعت

اہل السنۃ والجماعۃ کا اطلاق اس جماعت پر ہوتا ہے جو شیعہ، خوارج، نیز معتزلہ، قدریہ وجبریہ اور اس نوع کی دیگر جماعتوں کے بالمقابل ظہور میں آیا۔ اہل سنت اپنے اوپر اہل سنت کے علاوہ مختلف القاب کا اطلاق کرتے ہیں جیسے فرقہ ناجیہ، طائفہ منصورہ، اہل اثر وغیرہ۔ امت اسلامیہ کی غالب اکثریت اس فرقے یا جماعت سے تعلق رکھتی ہے۔ وہ خود پر اہل سنت کا اطلاق اس دعوے کی بنیاد پر کرتی ہے کہ وہ

پیغمبر اسلام کی سنت صحیحہ سے شدت کے ساتھ وابستہ ہے۔ اس کی اتباع کو واجب قرار دیتی ہے اور اس سے انحراف کو دین سے انحراف باور کرتی ہے۔ ''الجماعت'' کا لفظ اس امر کی طرف اشارہ کرنے کے لیے ہے کہ یہ جماعت رسول کی حدیث علیکم بسنتی وسنۃ الخلفاء الراشدین (تم لوگوں پر میری اور میرے صحابہ کی سنت کی اتباع لازم ہے۔) کے تحت سنت رسول کے ساتھ آثار و اعمال صحابہ کو اپنے عمل کی بنیاد بنانے والی ہے۔ سنت کی ضد بدعت ہے۔ اس لیے اس اصطلاح کا مطلب یہ ہے کہ اس جماعت کی نظر میں اس کے علاوہ دوسرے تمام فرقوں کا شمار اہل بدعت میں ہوتا ہے۔ اہل سنت کے مطابق، رسول اللہ نے فرمایا کہ: ''ہر بدعت گمراہی ہے اور ہر گمراہی آتش جہنم کی طرف لے جانے والی ہے''۔ (كل بدعة ضلالة و كل ضلالة في النار، ابو داؤد: 4067)

اس جماعت کے نزدیک رسول کی ایک حدیث میں امت کے تہتر 73 فرقوں میں منقسم ہو جانے اور ان میں سے جس ایک فرقے کے ''ناجی'' (نجات پانے والا) ہونے کی بشارت دی گئی ہے (ابوداود: 4597) وہ ناجی فرقہ یہی ہے۔ یہ جماعت چاروں خلفائے راشدین کو برحق اور تمام صحابہ کرام کو عادل تصور کرتی ہے۔ فقہ میں ائمہ اربعہ: ابوحنیفہ، محمد بن ادریس، مالک بن انس اور احمد بن حنبل کی متبع ہے اور ان کے علاوہ دیگر فقہائے کرام جن میں فقہائے ظواہر: ابوداؤد، ظاہری ابن حزم وغیرہ اور دیگر فقہا: اوزاعی، لیث بن سعد، نخعی، شعبی وغیرہ کے اقوال سے استفادہ کرتی ہے۔

عبدالقاہر بغدادی نے اہل سنت والجماعت کو آٹھ صنفوں میں تقسیم کیا ہے۔ (1) صنف اول میں متکلمین شامل ہیں جنھوں نے نظریہ توحید کو 'اہل بدعت' کی ناروا موشگافیوں سے پاک کیا (2) ائمہ فقہ اور ان میں اصحاب رائے اور اصحاب حدیث دونوں شامل ہیں (3) ناقدین حدیث اور اصحاب جرح و تعدیل (4) ارباب لغت و نحو جیسے خلیل، سیبویہ اور فراء وغیرہ (5) مفسرین اور قرائے کرام (6) صوفیا (7) مجاہدین اور اسلامی سرحدوں کی حفاظت کرنے والے (8) وہ علاقے جہاں کی اکثریت نے اہل سنت والجماعت کے نظریات کی اتباع کی اور ان کے اہل علم و فضل نے توحید، سنت اور حرام و حلال کے مسائل میں سنت کی پیروی کو اپنا شعار بنایا۔ (عبدالقاہر بغدادی: الفرق بین الفرق ص 272-274)

اہل سنت کی ان کے بقول ایک امتیازی خصوصیت یہ ہے کہ وہ 'بدعتی' فرقوں کے مقابلے میں اہل قبلہ کی تکفیر سے احتراز کرتے ہیں جب تک کہ وہ ضروریات دین میں سے کسی ضرورت کا منکر نہ ہو۔ اور اس امر میں حتی الامکان تاویل سے کام لیتے ہیں۔

نشو وارتقا

اہل سنت والجماعت کی اصطلاح کا استعمال کب سے شروع ہوا، اس بارے میں کوئی حتمی اور متفقہ رائے نہیں ہے۔ بعض لوگوں کے بقول سب سے پہلے اہل سنت کی اصطلاح ابن سیرین (م، 728ء) نے استعمال کی۔ سفیان ثوری (م، 778ء) سے بھی اس کا استعمال ثابت ہے۔ انھوں نے فرمایا: استوطوا باهل السنة خيراً فانهم غرباء۔ ''تم اہل سنت سے نرمی کا معاملہ کرو اس لیے کہ یہ اجنبی ہیں''۔ (اللا لکائی: شرح اصول السنۃ 64/1)۔ لیکن ابن سیرین اور سفیان ثوری کے زمانے میں اس کے اطلاقی خد و خال مکمل طور پر واضح اور روشن نہیں تھے۔ البتہ احمد بن حنبل (م، 855) کے زمانے تک اس اصطلاح اور اس کے حامل گروہ کے اوصاف و امتیازات واضح ہو چکے تھے۔ احمد بن حنبل نے اپنی کتاب ''السنۃ'' میں اس اصطلاح کا استعمال کیا ہے۔ (السنۃ ص، 34-33) چوتھی صدی ہجری میں علم کلام کے میدان میں معتزلہ کے مقابلے میں

اشعری تحریک کے وجود میں آنے کے بعد اہل سنت والجماعت کا اطلاق علم کلام کے حوالے سے اشعری مکتب فکر پر کیا جانے لگا۔لیکن آگے چل کر یہ اصطلاح اس کے ساتھ خاص نہیں رہی۔

باضابطہ طور پر یہ اصطلاح اس ماحول کی پیداوار ہے، جب عہد اموی میں مختلف کلامی اور سیاسی فرقے پیدا ہوئے اور انھوں نے عقلی اور فلسفیانہ تاویلات کی بنیاد پر مسلمانوں کی اجتماعی فکر سے ہٹ کر اپنی فکری راہ ہموار کرنے کی کوشش کی۔ مسلمانوں کی اجتماعی اکثریت کی فکر اس رویے کو دین سے انحراف پر محمول کرتی تھی۔اس کی نظر میں یہ انحراف رسول کی سنت اور صحابہ کرام کے طریق عمل کو چھوڑ دینے کی وجہ سے ہوا تھا۔ سیاسی وکلامی فرقوں میں سے اکثر فرقے بنیادی طور پر قرآن کو اپنے نظر وفکر کی اساس بناتے تھے اور حدیث وسنت میں سے صرف ایک معمولی تعداد (متواتر) کی معتبریت کے قائل تھے۔اس طرح ان کی اکثریت مختلف عنوانات سے،جن میں بطور خاص جنگ جمل وصفین کے واقعات شامل ہیں،صحابہ کو مورد طعن بناتی اور ان کی تکفیر یا تفسیق کرتی تھی۔ایسے میں مسلمانوں کی اس غالب اکثریت نے اپنے اوپر اہل سنت والجماعت کا اطلاق کیا جو سنت کو وسیع حیثیت دیتی اور اسے دین وشریعت کا دوسرا اہم ماخذ تسلیم کرتی تھی۔بعض لوگوں کا خیال ہے کہ عہد اموی کے اواخر سے اس اصطلاح کا استعمال شروع ہوا اور عہد عباسی کے نصف سے اس کو مقبولیت حاصل ہوئی۔تیسری صدی میں علم کلام کے حوالے سے اشعری تحریک کے منظر عام پر آنے کے بعد اس اصطلاح کو عمومیت حاصل ہوئی اور عباسی خلیفہ متوکل (عہد حکومت: 861-847ء) کے زمانے میں جب تحریک اعتزال کا زور ٹوٹا،حکومت سے اس کی گرفت ختم ہوئی تو امت کے عمومی دھارے کو قوت کے ساتھ سر ابھارنے کا موقع ملا اور یہ اصطلاح باضابطہ طور پر اس کے لیے استعمال کی جانے لگی۔متوکل خاص طور پر 'بدعت' کا مخالف اور سنت کا مؤید تھا۔اس لیے اسے محی السنۃ (سنت کا احیا کرنے والا) قرار دیا گیا۔

دوسری طرف اہل تشیع سے امتیاز کے لیے بھی اس اصطلاح کا بطور خاص استعمال کیا گیا۔کہا جاتا ہے کہ خصوصاً 1023ء میں غزنویوں اور 1062ء میں سلجوقیوں کے ہاتھوں بویہیوں کی، جو شیعہ تھے،شکست ہوئی تو ان کے نظریات واعتقادات سے تمیز کے لیے اس اصطلاح کا بڑے پیمانے پر استعمال کیا جانے لگا۔اس کو حکومت واقتدار کی باضابطہ سرپرستی حاصل ہوگئی۔متوکل کی اہل سنت کی سرپرستی کی پالیسی پر دوسرے عباسی اور غیر عباسی (سنی) حکمرانوں نے بھی عمل کیا۔سلجوقیوں کے عہد حکومت میں مدارس کے قیام کا ایک اہم مقصد اہل سنت والجماعت کے نظریات کا فروغ ودفاع تھا۔صلاح الدین ایوبی نے جسے صلیبی جنگوں میں قابل فخر کامیابیوں کی وجہ سے شہرت دوام حاصل ہوئی،مسلک اہل سنت کا داعی اور اس کا سرپرست تھا۔اس نے اس کو اپنا سرکاری موقف قرار دیا۔اس تعلق سے محمود غزنوی کا نام خاص طور پر قابل ذکر ہے کہ اس نے اپنے نقطۂ نگاہ کے مطابق اہل سنت کے نظریات کو مقبول عام بنانے کی کوشش کی۔ ہندوستان میں دہلی سنت اور مغلیہ حکومت کے ذریعہ برصغیر ہند میں مذہب اہل سلطنت کو تائید ووسعت حاصل ہوئی۔

دوسری تیسری اور چوتھی صدی ہجری میں فقہا،محدثین اور مفسرین کی جماعت نے خاص طور پر اہل سنت کی نظریاتی تشکیل میں اہم رول ادا کیا۔فقہ کے حوالے سے چار مکاتب فقہ: حنفی،شافعی، مالکی اور حنبلی کو قبول عام حاصل ہوا اور ابو حنیفہ النعمان، ابو ادریس شافعی، مالک بن انس اور احمد بن حنبل جن سے یہ چاروں مکاتب فقہ منسوب ہیں،ان کے علاوہ حسن بصری، ابراہیم نخعی، اوزاعی، لیث بن سعد اور اسحاق بن راہو یہ وغیرہ،فقہ کے حوالے سے اہل سنت والجماعت کے ترجمان قرار پائے۔اسی طرح حدیث میں صحاح ستہ: صحیح بخاری، صحیح مسلم، ترمذی،

ابوداؤد، ابن ماجہ، نسائی کی شکل میں حدیث کا غیر معمولی ذخیرہ سامنے آیا اور حدیث کے حوالے سے یہ اور اسی طرح حدیث کی دوسری اہم کتابوں کے مولفین کو اس جماعت کی ترجمانی کا حق حاصل ہوا۔ تفسیر میں ابن جریر طبری (جامع البیان عن تاویل القرآن)، ابوعبداللہ قرطبی (الجامع لاحکام القرآن)، ابن کثیر (تفسیر القرآن العظیم)، عبداللہ بن عمر بیضاوی (انوار التنزیل واسرار التاویل) اور مفاتیح الغیب (فخرالدین رازی) وغیرہ نے اہل سنت والجماعت کی فکر کی ترجمانی کی۔ اور یوں اس جماعت کی مقبولیت بڑھتی چلی گئی۔

اسلامی تاریخ میں ارباب علم وفضل کی نسبتاً زیادہ بڑی تعداد اسی مکتب فکر سے وابستہ رہی اور اس نے اس کے افکار ونظریات کی تشکیل واستحکام میں اہم کردار ادا کیا۔

افکار ونظریات

اہل سنت والجماعت کے عقائد وافکار کا ماخذ کتاب اللہ، رسول اللہ کی صحیح سنت اور سلف صالحین کا اجماع ہے۔ سنت صحیحہ میں وہ چیزیں بھی شامل ہیں جو آحاد کہلاتی ہیں یعنی وہ صرف ایک یا دو راویوں سے مروی ہیں۔ کتاب وسنت کی تفہیم خود نصوص سے ہوتی ہے۔ البتہ ابہام کی شکل میں سلف صالحین کی فہم سے استفادہ کیا جاتا ہے۔ ان سلف صالحین میں فقہا ومحدثین، مفسرین اور اہل لغت وبیان وغیرہ سب شامل ہیں۔ اہل سنت کے نزدیک عقل صریح نقل صحیح کے قطعی طور پر موافق ہوتا ہے دونوں کے درمیان تعارض نہیں ہوسکتا۔ اگر عقل ونقل میں تعارض ہو تو نقل کو عقل پر ترجیح دی جائے گی۔

توحید: اللہ تعالیٰ اپنی ذات اور اپنی ازلی صفات میں واحد ہے۔ اس کی کوئی نظیر نہیں۔ اس طرح وہ اپنے افعال میں بھی واحد ویگانہ ہے۔ اس کا کوئی شریک نہیں۔ اہل سنت کا اس پر اجماع ہے کہ کلام اللہ کی ازلی صفات میں سے ہے۔ وہ غیر مخلوق اور غیر حادث ہے۔ اللہ کے لیے وہ صفات ثابت ہیں جو قرآن کی آیات اور سنت صحیحہ سے ثابت ہیں۔ لیکن نہ تو اس کی کوئی مثال ممکن ہے اور نہ کیفیت بیان کی جاسکتی ہے۔ اسی طرح جن صفات کی اللہ اور اس کے رسول نے اس کی ذات سے نفی کی ہے، ان کے بغیر کسی تحریف اور تعطیل کے نفی کی جائے گی۔ اللہ کی صفات میں تمثیل وتعطیل کفر ہے۔ قیامت کے دن اللہ تعالیٰ کو کھلی آنکھوں سے دیکھنا ممکن ہوگا۔

محمد ﷺ آخری نبی ہیں اب ان کے بعد کوئی نبی نہیں آئے گا۔ آپ پر وحی کا سلسلہ قیامت تک کے لیے ختم ہوچکا ہے، آپ کو شفاعت کا حق حاصل ہے۔ تقدیر خیر وشر پر ایمان لانا ضروری ہے۔ اور اس کا خالق اللہ تعالیٰ ہی ہے۔ دنیا میں جو چیزیں بھی وجود میں آئیں یا آتی ہیں، اللہ تعالیٰ کو ان کے وجود میں آنے سے قبل ان کا علم رہتا ہے۔ اور اللہ نے ان کو لوح محفوظ میں لکھ رکھا ہے۔ وہی خالق خیر وشر ہے۔ انسان کے افعال کا خالق وہی ہے۔

مرتکب کبیرہ ایمان سے خارج نہیں ہوتا۔ اللہ چاہے تو انہیں معاف کردے اور چاہے تو عذاب دے۔ گناہ گار مومنین اپنی سزا کی مدت پوری کرنے کے بعد بالآخر جنت میں چلے جائیں گے۔ لیکن کوئی کافر جنت میں نہیں جائے گا خواہ ایمان سے محرومی کے ساتھ کتنی ہی نیکیاں کرنے والا کیوں نہ ہو۔

قرآن اپنے حروف ومعانی کے ساتھ اللہ کا کلام ہے اور غیر مخلوق ہے اور کسی بھی قسم کی تحریف وتبدیلی سے محفوظ ہے۔

ا مامت یا خلافت یا تو اجماع امت سے منعقد ہوتی ہے یا ارباب حل وعقد کی بیعت سے۔صحابہ کرام تمام کے تمام عادل ہیں اور وہ اس امت کی سب سے افضل جماعت ہیں۔ان میں سب سے افضل ابوبکر، پھر عمر، پھر عثمان، پھر علی ہیں۔آل بیت رسول سے محبت دین کے تقاضوں میں سے اہم تقاضا ہے۔

12.4 شیعہ

مختصر تعارف:

لفظ شیعہ کے معنٰی ساتھ دینے والے اور انصار و مددگار کے ہیں۔قرآن میں اس معنٰی میں یہ لفظ متعدد آیات میں استعمال ہوا ہے۔ (القصص:15،الصافات:83)،اصطلاحی معنٰی میں اس کا اطلاق اس جماعت پر ہوتا ہے جو اس بات کی قائل ہوئی کہ پیغمبر اسلام کے اصل جانشیں حضرت علی تھے۔پیغمبر اسلام نے غدیر خم کے مقام پر فرمایا تھا کہ من کنت مولاہ فعلی مولاہ (جس کا میں مولٰی ہوں اس کے علی بھی مولٰی ہیں)(نسائی:8145) اہل تشیع اس بات کے قائل ہیں کہ امامت یا خلافت عوامی مصالح میں سے نہیں ہے کہ اسے عوام کی رائے اور صواب دید پر چھوڑ دیا جائے بلکہ یہ ارکان دین میں سے ہے۔اس لیے نبی علیہ السلام پر اپنے جانشیں کو متعین کرنا واجب تھا۔چناں چہ انہوں نے انہیں اپنا وصی مقرر کیا۔اس بنا پر وہ ابوبکرؓ و عمرؓ کی خلافت کو (زیدی فرقہ سے استثنا کے ساتھ) جائز تصور نہیں کرتے۔اہل تشیع کے مطابق، شیعہ کا اطلاق ان پر اس پس منظر کی بنیاد پر ہوتا ہے کہ حضرت علیؓ کے اس سوال کے جواب میں کہ ''خیر البریہ'' (سب سے بہتر لوگ) کون ہیں، انہوں نے فرمایا کہ: ''اے علی! تم اور تمہاری اتباع کرنے والے (أنت یا علی وشیعتک)(طبری: جامع البیان عن تاویل آی القرآن)

عظیم سنی عالم محمد بن عبدالکریم شہرستانی نے اپنی کتاب الملل والنحل میں شیعہ کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:'' شیعہ وہ ہیں جنہوں نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی مشایعت کی یعنی خصوصی طور پر ان کا ساتھ دیا اور اس بات کے قائل ہوئے کہ حضرت علی نص اور وصیت کے ذریعہ خواہ وظاہرا ہو یا باطناً، امام تھے۔وہ اس بات کے قائل ہیں کہ امامت رسول اللہ کی اولاد کا حق ہے۔اس حق سے اولاد رسول کی محرومی یا تو دوسروں کے ظلم کی بنیاد پر ہوگی یا اپنی طرف سے تقیہ کی بنیاد پر''۔اہل تشیع کی فاضل شخصیت شیخ مفید اس کی تعریف اس طرح کرتے ہیں:'' شیعہ وہ ہیں جنہوں نے حضرت علی کا ساتھ دیا اور تمام اصحاب رسول پر ان کی ترجیح اور تفضیل کے قائل ہوئے۔ان کا اعتقاد ہے کہ علی امام ہیں یا تو رسول اللہ کی وصیت کی بنیاد پر یا نص کی سطح پر اللہ کے ارادے کی بنیاد پر جیسا کہ امامیہ کا خیال ہے یا بیان وصف کی بنیاد پر جیسا کہ ''جارودیہ'' (ایک شیعہ فرقہ) کا خیال ہے۔''

شیعہ اہل سنت کے بعد مسلمانوں کا سب سے بڑا فرقہ ہے۔دنیا میں شیعوں کی مجموعی تعداد اس وقت 10% سے 13% فی صد (بعض اندازوں کے مطابق اس سے زیادہ) ہے۔ایران، بحرین، عراق اور آذر بائیجان میں وہ اکثریت میں ہیں جبکہ عالم اسلام کے دوسرے ممالک میں ان کی تعداد اقلیت میں ہے۔اہل تشیع کے مختلف فرقے پائے جاتے ہیں لیکن ان میں سب سے بڑا فرقہ یا جماعت اثنا عشری کہلاتی ہے۔''اثنا عشر'' کے معنٰی بارہ (12) کے ہوتے ہیں۔دوسری شیعہ جماعت سے ممتاز کرنے کے لیے ان پر اس کا اطلاق اس لیے کیا جاتا ہے کہ وہ بارہ ائمہ معصومین کے عقیدے میں یقین رکھتے ہیں۔انہیں امامیہ بھی کہا جاتا ہے۔دوسری بڑی جماعتوں میں اسماعلیہ اور زیدیہ ہیں۔زیدیہ یمن

میں اور اسماعیلیوں کی بڑی تعداد ہند و پاک میں پائی جاتی ہے۔

نشو و ارتقا

اہل تشیع کی جماعت کی تشکیل بھی سیاسی اختلاف کی بنیاد پر ہوئی۔ یعنی یہ کہ رسول اللہ کے بعد آپ کا خلیفہ اور جانشین کس کو ہونا چاہیے۔ لیکن ظاہر ہے سیاست اسلام کا ناقابل تقسیم جز ہے، اس لیے یہ اختلاف دینی شکل میں جلوہ گر ہوا۔ خون عثمان کا قصاص فوری طور پر لیے جانے یا نہ لیے جانے کے مسئلے پر لوگ دو گروہوں میں بٹ گئے۔ ایک گروہ حضرت عثمان کے خون کا قصاص فوراً لیے جانے کو ضروری سمجھتا تھا جبکہ دوسرا گروہ فوری طور پر اس کو ضروری تصور نہیں کرتا تھا۔ ابتدا میں ان دونوں پر شیعان عثمان و شیعان علی کے لفظ کا اطلاق کیا گیا۔ احمد امین کے بقول صحابہ میں سے بعض افراد ابوبکر کے مقابلے میں علی کو خلافت کا زیادہ مستحق سمجھتے تھے۔ ان میں عمار بن یاسر، ابوذر غفاری اور سلمان فارسی وغیرہ شامل ہیں۔ (احمد امین: فجر الاسلام ص، 268)۔ پہلا گروہ حضرت معاویہ اور دوسرا گروہ حضرت علی کے حامیوں پر مشتمل تھا۔ شیعان علی وشیعان عثمان کے درمیان 36ھ (بمطابق 656ء) میں جنگ جمل کا معرکہ پیش آیا۔ اس کے بعد 37ھ (بمطابق 657ء) میں حضرت علیؓ اور حضرت معاویہؓ کی فوجوں کے درمیان زبردست اور خوں ریز جنگ برپا ہوئی جس میں ہزاروں کی تعداد میں دونوں فریقوں کے لوگ شہید ہوئے۔ اس تناظر میں وہ طبقہ ابھر کر سامنے آیا جو نہ صرف حضرت علیؓ کی حمایت کرتا تھا بلکہ ان کے مخالفین جو شامی فوج میں شامل تھے اور ان کے پشت پناہوں کی تکفیر بھی کرتا تھا۔ آگے چل کر تحکیم کے واقعے سے ناراض خوارج کی جماعت میں سے ایک خارجی عبدالرحمٰن بن ملجم نے جب حضرت علی کو شہید کر ڈالا تو اس سے عام مسلمانوں کو جو دلی تکلیف پہنچی وہ اپنی جگہ؛ لیکن وہ گروہ جو حضرت علی کے ساتھ فدائیت کے جذبہ سے سرشار تھا اور جس میں ایسے لوگ شامل تھے جو رسول اللہ کی جانشینی کے مسئلے میں حضرت ابوبکر کے مقابلے میں حضرت علی کی خلافت کے استحقاق کے قائل تھے، فطری طور پر ان کے جذبات زیادہ شدت کے ساتھ مجروح ہوئے۔ اس پس منظر میں اس نقطۂ نظر کو قوت حاصل ہوئی کہ حضرت علی رسول اللہ کے وصی تھے۔ یعنی آپؐ نے ان کی خلافت و جانشینی کی وصیت کی تھی۔ یہ جذبات و نظریات یوں ہی پرورش پاتے رہے۔

61ھ (بمطابق 680ء) میں واقعہ کربلا نے، جس میں نواسۂ رسول حضرت حسین بن علی کی مظلومانہ شہادت کا واقعہ پیش آیا، خاص طور پر ان شیعان علی کے ذہنوں کو شدید طور پر متاثر کیا، جو آل رسول کے ساتھ فدائیت کا تعلق رکھتے اور خلافت کے تعلق سے انھی کو رسول اللہ کا جائز وارث تصور کرتے تھے۔

اہل تشیع کے نزدیک امامت کو، جیسا کہ سابقہ سطور میں ذکر کیا گیا، اصل دین کا درجہ حاصل ہے۔ اس لیے اس تصور نے اس جماعت کی تشکیل کے ساتھ اس کے ارتقا میں اساسی کردار ادا کیا۔ ان کے نزدیک حضرت علی کے بعد حضرت حسن اور ان کے بعد حضرت حسین خلیفہ تھے۔ ان کی شہادت کے بعد ان کے لڑکے زین العابدین خلیفہ ہوئے جو کربلا میں خانوادہ رسول کی نسل کشی سے محفوظ رہ گئے تھے۔ حضرت زین العابدین کے بعد آپ کے بیٹے حضرت امام باقرؒ اور ان کے بیٹے حضرت امام جعفر صادقؒ کے عہد میں اس جماعت کے بہت سے نظریات کو استحکام ملا۔ ان دونوں شخصیات کا شمار وقت کے عظیم و جلیل القدر علما میں ہوتا تھا۔ وہ اموی خلافت کو اسلامی خلافت نہیں مانتے تھے۔ اسے جبر و استبداد کی حکومت تصور کرتے تھے۔ لیکن وہ اس جبر پر صبر کو ترجیح دینے کو اسلامی حکمت کا تقاضا سمجھتے تھے۔ اس لیے انھوں نے خلفائے بنو امیہ کے ساتھ جنگ و معرکہ آرائی سے گریز کیا۔ سیاسی سرگرمیوں کے بجائے انھوں نے علمی و فکری اور روحانی سرگرمیوں تک خود کو محدود رکھا۔ اس

جماعت کے لوگوں کی ذہنی وفکری اور ایمانی تربیت بنیادی طور پر دراصل انھی دونوں بزرگوں کے ہاتھوں عمل میں آئی۔ خانوادۂ رسول کے نمائندے اور علم وروحانیت کے امین اور مرکز ومرجع ہونے کی وجہ سے ان کے وابستگان کی تعداد بڑھتی اور ان کا دائرہ اثر وسیع ہوتا رہا۔

874ء میں گیارھویں (1) امام حسن العسکری کی وفات تک یہ جماعت اہل سنت کے بالمقابل ایک مضبوط جماعتی شناخت کی حامل ہو چکی تھی۔

اہل تشیع کا مرکز ہمیشہ ایران نہیں رہا۔ اسلام کی ابتدائی صدیوں میں ان کے متعدد مراکز تھے جن میں کوفہ ویمن بطور خاص شامل ہیں۔ مصر میں اسماعیلی فاطمی شیعوں نے تقریباً تین صدیوں تک مصر اور افریقہ اور افریقہ کے دوسرے علاقوں میں حکومت کی۔ مصر میں جامع ازہر کا قیام انھی کے ہاتھوں عمل میں آیا۔ اس وقت اثنا عشریوں کی اکثریت ایران وعراق میں، اسماعیلیوں کی اکثریت ہندوپاک اور ایران وافغانستان میں اور زیدیوں کی اکثریت یمن میں آباد ہے۔

افکار ونظریات

اہل تشیع کی اکثریت، جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا، اثنا عشریہ سے نسبت رکھتی ہے۔ جس کے مختصر عقائد وافکار درج ذیل ہیں:

صفات خداوندی کے حوالے سے نہ تو وہ ان کی نفی کرتے ہیں اور نہ ہی مخلوقات کے ساتھ ذات خداوندی کی تشبیہ کے قائل ہیں۔ ذات خداوندی کی حقیقت کسی پر عیاں نہیں ہے۔ کوئی بھی شخص اس کی حقیقت تک رسائی حاصل کر ہی نہیں سکتا۔ کیوں کہ اس کی ذات ہر لحاظ سے لامحدود جبکہ انسان کی ذات ہر لحاظ سے محدود اور متناہی ہے۔ خدا کی صفات اس کی ذات میں جمع ہیں اور وہ اس کی عین ذات ہیں۔ انسان اپنے ارادوں میں مختار ہے مجبور نہیں ہے جیسا کہ جبریہ کا نظریہ ہے۔ اہل تشیع کی حدیث کی اہم کتاب اصول کافی میں ہے کہ: لا جَبر و لا تفويض و لكن أمر بين أمرين یعنی نہ جبر اور نہ تفویض (جبر کا برعکس: اختیار مطلق) بلکہ اس کی درمیانی صورت درست ہے۔

محمد ﷺ خاتم الانبیا ہیں اور قرآن تحریفات سے بالکلیہ پاک ہے۔ (تحریف کے نظریے کی جو نسبت ان کی طرف کی جاتی ہے اس سے اثنا عشری علما مکمل طور پر برأت کا اظہار کرتے ہیں۔) وہ معاد جسمانی وروحانی دونوں کے قائل ہیں۔ البتہ آخرت کے حوالے سے ان کا عقیدہ ہے کہ اس سے قبل بھی ایک مرتبہ امام مہدی کی آمد پر امام حسین کے قاتلین اور اسی طرح دیگر بیت سے ظالمین اور سرکشوں کو زندہ کیا جائے گا اور خود امام حسین سمیت خانوادۂ رسول کے دوسرے افراد زندہ کیے جائیں گے۔ اور ظالمین وقاتلین سے ان کے ظلم وخوں ریزی کا بدلہ لیا جائے گا۔ وہ اسے ''رجعت'' سے تعبیر کرتے ہیں۔ ان کے بنیادی عقائد میں امامت پر ایمان لانا واجب ہے۔ وہ رسول اللہ کے بعد بارہ ائمہ معصومین کے قائل ہیں۔ امام نبی کی طرح ہی گناہوں سے معصوم ہوتا ہے۔ ان کے مطابق پیغمبر اسلام کے بعد ہر دور اور زمانے میں کوئی نہ کوئی امام موجود رہا ہے۔ یہ امام معصوم ہوتا ہے اور امامت کا منصب اہل بیت یعنی پیغمبر اسلام کے خانوادے تک ہی خاص ہے۔ امام یا خلیفہ کی تعیین ان کے نزدیک نص یعنی پیغمبر اسلام کے صریح اور واضح فرمان کے مطابق ہونی چاہئے اور بعد والے امام کے لیے پہلے امام کی تصریح ضروری ہے بالفاظ دیگر امام بھی پیغمبر کی طرح خدا کی طرف سے متعین ہوتا ہے۔ اہل سنت اور دوسرے اسلامی فرقوں کی طرح امام یا خلیفہ کے انتخاب وتعین میں عوام وخواص کی مرضی کو کوئی دخل نہیں ہے۔ حضرت علی رسول اللہ کے وصی اور اولین جانشیں تھے۔ رسول اللہ کے بعد

خلافت کا اصل حق انہی کو حاصل تھا۔ ان سے پہلے خلفائے ثلاثہ: ابوبکرؓ، عمرؓ، عثمانؓ کی خلافت غیر شرعی اور ناجائز تھی۔ ان کے نزدیک افضل کے رہتے ہوئے مفضول یعنی غیر افضل کی امامت درست نہیں ہے۔ (شیعوں میں سے زیدیوں کا نظریہ اس کے برعکس ہے وہ حضرت علیؑ کو افضل تصور کرتے ہوئے بھی ان کی خلافت کے جواز کے قائل ہیں۔)

اللہ تعالیٰ عادل ہے۔ اس لیے یہ محال ہے کہ خدا بلا وجہ کسی کو سزا دے اور بلا وجہ کسی کو معاف کر دے۔ یہ محال ہے کہ وہ اپنا وعدہ وفا نہ کرے۔

عقل کے ذریعہ اشیا کی خوبی و بدی اور حسن و قبح کا ادراک ہو سکتا ہے۔ اشاعرہ کی طرح یہ سمجھنا صحیح نہیں ہوگا کہ اشیا کے حسن و قبح کا معیار ادراک صرف شریعت ہے۔ بنابریں آسمانی شریعتوں کے نازل ہونے سے پہلے بھی بعض امور عقل کی بدولت انسانوں کے لیے واضح تھے جیسے عدل اور نیکی کی خوبی اور ظلم و ستم کی برائی نیز ہدایت، امانت، شجاعت اور سخاوت وغیرہ۔

(ہمارے عقائد: شیعہ عقائد کی مختصر وضاحت اور بعض دوسرے مسائل: آیۃ اللہ العظمیٰ مکارم شیرازی (اردو)

اسماعیلی اور زیدی شیعوں کے عقاید میں اثنا عشری شیعوں کے مقابلے میں بعض اختلافات پائے جاتے ہیں لیکن بنیادی امور میں ان کے اندر اتفاق پایا جاتا ہے۔

12.5 خوارج

مختصر تعارف:

اسلام کے دور اول میں جو فرقے پیدا ہوئے۔ ان میں سے ایک فرقہ خوارج ہے۔ خوارج خارجی کی جمع ہے۔ اس گروہ کو یہ نام اس لیے دیا گیا کہ اس نے حضرت علی کے خلاف خروج یعنی بغاوت کی اور جماعت حق سے نکل گیا۔ وہ خود اپنی جماعت کو جماعت مومنین کا نام دیتے تھے۔ بعض علمائے اہل سنت کے نزدیک خوارج کا اطلاق ہر اس گروہ پر ہو سکتا ہے جس کے اندر خوارج کی صفات پائی جاتی ہوں۔ لیکن عرف عام میں اس سے مراد وہ لوگ ہیں جنہوں نے جنگ صفین (657ء)، جو حضرت علی اور حضرت معاویہ کے درمیان ''صفین'' (عراق) کے مقام پر ہوئی، کے موقع پر واقعہ تحکیم کے بعد (جس کی تفصیل آگے آ رہی ہے) حضرت علی کی جماعت سے منحرف ہو کر اپنی الگ جماعت قائم کر لی اور حضرت علی اور ان کی جماعت کی تکفیر کرنے لگے۔ یہ نہایت شدت پسند جماعت تھی۔ اپنی جماعت کے علاوہ تمام دوسرے لوگوں کی تکفیر اس کا شعار تھا۔ اور اس تکفیر کے نتیجے کے طور پر وہ عام مسلمانوں کے جان و مال کو حلال و مباح تصور کرتی ہے۔ چنانچہ اسے جہاں بھی جس طرح بھی اپنے مخالف مسلمانوں کا خون بہانے کا موقع ملا اس نے اس سے دریغ نہیں کیا۔ خوارج متضاد صفات کی حامل جماعت تھی۔ ایک طرف مسلمانوں کے خون ناحق سے اس کے ہاتھ رنگے ہوئے تھے لیکن دوسری طرف اس کا ذوق عبادت اور زہد و تقوی کا مزاج قابل رشک تھا۔ نماز روزے میں انہماک کے ساتھ تلاوت قرآن سے ان کی زبانیں تر رہتی تھیں۔ ان کے مخالفین بھی تسلیم کرتے ہیں کہ جماعت مسلمین سے ان کی بغاوت خاص دینی جذبے کے تحت تھی۔ اس میں دنیا پسندی کا کوئی دخل نہ تھا۔ فصاحت و بلاغت اور خطابت و بیان کا انہیں ملکہ حاصل تھا۔ نہایت بے خوف اور شجاعت کے خوگر تھے۔ اپنے مسلک اور نظریے کی حمایت میں وہ ہمہ دم مناقشے اور مناظرے کے لیے تیار رہتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ

وہ اپنے متاثرین کا ایک بڑا حلقہ قائم کرنے میں کامیاب ہوگئے۔ اپنے نقطۂ نظر کے مطابق وہ ظالم امرا و حکام کے خلاف خروج کو وقت کا سب سے اہم اجتماعی فریضہ تصور کرتے تھے۔ چناں چہ عام مسلمانوں کے ساتھ ان کی متعدد جنگیں ہوئیں جن میں بڑی تعداد میں فریقین کے افراد ہلاک ہوئے۔ عام مسلمانوں کی طاقت کمزور ہوئی۔

خوارج کے فتنے سے امت مسلمہ میں تکفیر اور تشدد پسندی کے فتنے کو بڑھاوا ملا۔ اور بعد کی اسلامی تاریخ پر اس کے ناخوشگوار اثرات مرتب ہوئے۔ اسلام کے بعد کے تاریخی ادوار میں متعدد ایسی جماعتیں پیدا ہوئیں جنھوں نے مسلمانوں کی تکفیر اور تشدد و انتہا پسندی کے حوالے سے خوارج کے نقوش قدم کی پیروی کی۔ موجودہ دور میں بھی ایسی جماعتیں موجود ہیں یا موجود رہی ہیں جن پر خوارجی فکر کے اثرات پائے جاتے ہیں۔

اس جماعت کے احوال کا ماخذ اہل سنت کی کتابیں ہیں۔ خود اس جماعت کی اپنی کتابیں موجود نہیں ہیں جن سے ان کے نظریات و افکار پر روشنی پڑتی ہو۔

نشو و ارتقا

ایک فرقے یا جماعت کی شکل میں خوارج کا ظہور تحکیم کے واقع سے ہوا۔ واقعے کی تفصیل یہ ہے کہ جنگ صفین میں، حضرت معاویہؓ کی شامی فوج جب حضرت علی کی فوج کے مقابلے میں شکست سے دوچار ہونے کے قریب پہنچی تو حضرت عمرو بن العاص (جو شامی فوج کے قائدین میں سے تھے) کے مشورے پر شامی فوجیوں نے قرآن کو نیزے پر اٹھالیا۔ اور اس بات کا مطالبہ کیا فریقین کے درمیان فیصلہ اب شمشیر و سناں کی بنیاد پر نہیں بلکہ کتاب اللہ کو حکم (جج) بنا کر کیا جائے۔ اس واقعے کو واقعہ ''تحکیم'' (حکم بنانا) سے موسوم کیا جاتا ہے۔ بظاہر حضرت علی اس حقیقت سے بخوبی آگاہ تھے کہ یہ محض سیاسی چال ہے۔ اس کا شکار نہیں ہونا چاہئے۔ لیکن قرآن کریم کے احترام، خون مسلم کے تحفظ کے خیال اور فوج کی اکثریت کے مزاج کو دیکھتے ہوئے انہوں نے اسے قبول کرلیا۔ چناں چہ دونوں فریقوں کی طرف سے دو حکم متعین کیے گیے۔ حضرت علیؓ کی جماعت کی طرف سے ابوموسیٰ اشعری اور حضرت معاویہ کی جماعت کی طرف سے عمرو بن العاص، وقت اور مقام کی تحدید و تعیین کے بعد دونوں فریقوں کے درمیان اس بات پر صلح ہوگئی۔ لیکن حضرت علیؓ کی جماعت کے تقریباً 12000 افراد نے حضرت علی کے تحکیم کو قبول کر لینے کی شدت کے ساتھ مخالفت کی اور حضرت علیؓ کی جماعت سے الگ ہو کر ''حروراء'' (عراق) کے مقام پر چلے گئے۔ اس مقام کی نسبت سے انہیں ''حروریہ'' بھی کہا جاتا ہے۔ ان کی دلیل تھی کہ جب اللہ تعالیٰ نے ان باغیوں (حضرت معاویہؓ اور ان کے اصحاب) کے بارے میں فیصلہ کر دیا ہے تو انسان کو حکم بنانا قرآن کی صریح خلاف ورزی ہے۔ انہوں نے اپنے موقف کا اظہار اس مشہور جملے میں کیا کہ ''لاحکم الا اللہ'' (حکم اور فیصلہ صرف اللہ کا ہے)۔ حضرت علی کا تبصرہ اس جملے پر یہ تھا کہ: ''یہ جملہ حق ہے لیکن اس کی مراد باطل ہے (کلمۃ حق ارید بھا الباطل) انہوں نے علیؓ سے تحکیم سے برأت اور انکار کا مطالبہ کیا لیکن علیؓ اپنے اس موقف پر قائم رہے کہ اللہ تعالیٰ نے معاہدے کے بعد اس پر قائم رہنے کا حکم دیا ہے (النحل: 91) حضرت علیؓ کے موقف سے مایوس اور غضب ناک ہو کر انہوں نے عبداللہ بن وہب الراسبی کی قیادت میں اپنی جماعت تشکیل دی اور عام مسلمانوں کے ساتھ قتل و قتال کو اپنا شعار بنالیا۔ ایک خارجی نے سب سے پہلے اپنے اونٹ پر سوار ہو کر اصحاب علیؓ اور اصحاب معاویہؓ میں سے ایک ایک فرد کو قتل کر کے اعلان کیا کہ ہم علیؓ اور معاویہؓ دونوں سے بری ہیں۔

حضرت علی نے ان کو ان کے موقف سے باز رکھنے کے لیے، ان کے ساتھ مناظرہ کیا۔ اور حتی الامکان انہیں دلائل کے ذریعہ قائل کرنے کی کوشش کی جس کے نتیجے میں ان میں سے تقریباً 1000 فوجی حضرت علیؓ کے خیمے میں آ گئے۔ لیکن ان کی اکثریت اپنے رویئے میں آخری حد تک شدت پسند اور ان کے ساتھ جنگ پر آمادہ رہی۔ چناں چہ مختلف وقتوں میں ان کے ساتھ متعدد جنگیں یا جنگی جھڑپیں ہوئیں اور ان کی قوت بڑھتی رہی۔ حضرت علی نے ان کے ساتھ مختلف اسالیب میں صلح کی پیش کی۔ انہوں نے کہا کہ ہم تمہارے تعلق سے تین باتوں کا ذمہ لیتے ہیں: (1) ہم تمہیں مسجد سے نہیں روکیں گے (2) نہ ہی مال غنیمت (فی) سے تم کو محروم کریں گے اور (3) نہ ہی تم لوگوں کے ساتھ برسر جنگ ہوں گے جب تک تم خود اس کی شروعات اور فساد کا ارتکاب نہ کرو؛ لیکن صلح کی پیش کش کا ان پر کوئی اثر مرتب نہیں ہوا جس کے نتیجے میں معرکۂ نہروان (659ء) پیش آیا، جس میں ان کی اکثریت ہلاک ہوگئی اور آخری حد تک ان کا زور ٹوٹ گیا۔ تاہم اس جماعت کے باقی افراد قتل و تخریب کی سرگرمیوں میں مشغول رہے۔ انہوں نے حضرت علی و معاویہ اور عمرو بن العاص کے قتل کی سازش اور منصوبہ بندی کی۔ چناں چہ حضرت علی انہی کے ایک فرد عبد الرحمٰن بن ملجم کے ہاتھوں شہید ہوئے البتہ حضرت معاویہ اور عمرو بن العاص ان کی خفیہ قتل کی سازش سے محفوظ رہے۔

عہد بنی امیہ کے تقریباً پورے عرصے میں خوارج حکومت کے خلاف اپنی تخریبی اور جارحانہ سرگرمیوں میں مشغول رہے۔ جس کے نتیجے میں حکومت بنی امیہ کمزور ہو کر رہ گئی۔ 64ھ میں نافع بن الازرق کی قیادت میں خوارج نے خوب ہنگامہ و فساد مچایا 76ھ میں شبیب بن یزید کی قیادت میں انہوں نے حجاج بن یوسف ثقفی کی فوجوں کو متعدد بار شکست دی۔ 127ھ میں ضحاک بن قیس شیبانی کی قیادت میں امویوں کے ساتھ جو انہوں نے معرکہ گرم کیا اس میں لاکھوں کی تعداد میں فوج شامل تھی۔ اس جنگ میں انہوں نے کوفہ پر قبضہ کر لیا۔ 130ھ میں امویوں نے انہیں شکست دی اور پھر ان کی قوت بکھر گئی۔ چناں چہ عہد عباسی میں ان کا وجود تو باقی رہا لیکن ان کی قوت کے قابل ذکر واقعات سامنے نہیں آئے۔ اور اس طرح یہ جماعت آہستہ آہستہ ختم ہوتی چلی گئی۔ خوارج کو مغرب (مراکش) اور عمان میں حکومت تشکیل دینے کا بھی موقع ملا۔

اب موجودہ دور میں خوارج باقی نہیں رہے۔ البتہ ان کا ایک فرقہ، فرقہ اباضیہ کے افراد عمان اور بعض دوسرے عرب و افریقی ممالک میں پائے جاتے ہیں۔ علمائے اہل سنت کے مطابق اباضیہ خوارج کا ہی فرقہ ہے لیکن خود اباضی خوارج کی طرف اپنی نسبت سے انکار کرتے ہیں اور اسے ایک تاریخی غلط فہمی قرار دیتے ہیں۔

خوارج کے مختلف فرقے تھے۔ عبد القاہر بغدادی نے اپنی کتاب ''الفرق بین الفرق'' میں ان کے فرقوں کی تعداد بیس لکھی ہے۔ (ص، 72) خوارج کی ایک خصوصیت یہ تھی کہ وہ اپنے عقائد و نظریات میں خود باہم شدت کے ساتھ مختلف تھے۔ بہت ہی معمولی اور چھوٹی چھوٹی باتوں میں ان کے اندر اختلاف پیدا ہو جاتا تھا اور اس طرح ایک نیا فرقہ وجود میں آ جاتا تھا۔ ابتدا میں وہ چند اصولی باتوں پر متفق تھے جن میں ان کی نظر میں سب سے اہم بات دو تھی۔ (1) حضرت علیؓ حضرت عثمان، جنگ جمل میں شریک ہونے والے افراد، تحکیم کے واقعے میں حکم بننے والے افراد، ابوموسیٰ اشعریؓ اور عمرو بن العاصؓ اور ان تمام لوگوں کی تکفیر جنہوں نے تحکیم پر رضامندی کا اظہار کیا اور (2) ظالم سلاطین کے خلاف خروج اور بغاوت لیکن بعد میں ان اصولی باتوں میں فروعی باتیں شامل ہوتی چلی گئیں اور ان کے اتحاد میں شگاف پیدا ہوتا چلا گیا۔

ان کے اہم اور بڑے فرقے حسب ذیل ہیں:

(1) محکمہ: یہ سب سے بنیادی فرقہ ہے۔ اس کو محکمہ اس لیے کہتے ہیں کہ اس نے لاحکم الا اللہ کا نعرہ بلند کیا۔ اس کا پہلا سربراہ عبداللہ

بن وہب الراسبی تھا جس نے معرکہ نہروان میں اپنے لشکر کی قیادت کی۔اس فرقے کے لوگ اپنی تلواریں سونت کر اپنے مخالفین کی صفوں میں گھس جاتے تھے اور اس وقت تک تلوار کو میان میں نہیں رکھتے تھے جب تک وہ خود قتل نہ ہو جائیں۔

2۔ **ازارقہ**: اس جماعت کا سردار نافع بن الازرق تھا۔نافع بن الازرق نے خوارج کے درمیان مزید اختلافات کے بیج بوئے۔اس نے اہل قبلہ کی نہ صرف تکفیر پر اکتفا کیا بلکہ ان کو قیدی اور غلام اور باندی بنانے کو جائز ٹھہرایا۔ان کے ساتھ نکاح اور ان کے ذبیحے کو حرام قرار دیا۔اس فرقے کے لوگ فارس، کرمان، سجستان اور مکران وغیرہ میں پھیل گئے۔

3۔ **النجدات**: اس جماعت کا سربراہ نجدہ بن عامر بن عبداللہ تھا۔یہ بھی اپنی شجاعت و بہادری میں فائق تھا۔اس نے صنعاء اور بحرین وغیرہ کے علاقے پر قبضہ کر لیا تھا۔بعض علما کے قول کے مطابق نجدات بھی ازارقہ وغیرہ کی طرح مخالفین کے معاملے میں انتہا پسندانہ نظریات رکھتے تھے۔لیکن بعض علما انہیں دوسرے فرقوں کے مقابلے میں معتدل شمار کرتے ہیں۔(موسوعة الفرق المنتسبة للاسلام،ص، 360)۔

4۔ **اباضیہ**: اس فرقہ کا سربراہ اول جابر بن زید ازدی ہے لیکن یہ فرقہ اس فرقے کی دوسری اہم شخصیت عبداللہ بن اباضی سے مشہور ہے۔ان مشہور فرقوں کے علاوہ دوسرے فرقے یہ ہیں: عجاردہ، الصفریہ، حازمیہ، اخنسیہ، شیبانیہ، معبدیہ، رشدیہ وغیرہ۔(بغدادی:72)

افکار ونظریات

جیسا کہ اوپر مذکور ہوا خوارج عبادات اور اخلاق کے لحاظ سے نہایت دین دار، متقی اور پرہیزگار تھے۔گناہ کبیرہ سے اس حد تک اجتناب کا نظریہ رکھتے تھے کہ وہ گناہ کبیرہ کے مرتکب کو کافر تصور کرتے تھے۔جھوٹ سے اس حد تک پرہیز کرتے تھے کہ ان کی حدیثیں صحیح ترین ہوا کرتی تھیں۔لیکن اپنی جہالت اور اسلام کی نادان دوستی کی نفسیات کی بنا پر وہ اہل سنت کے نقطۂ نظر کے مطابق، بدعت کی راہ پر چل نکلے تھے۔

بنیادی طور پر خوارج ایک سیاسی فرقہ تھا۔معتزلہ اور قدریہ وغیرہ کی طرح کلامی اور اعتقادی فرقہ نہ تھا۔اس لیے ان کے بیشتر افکار اسلامی سیاست کے نظریاتی محور پر ہی گھومتے نظر آتے ہیں۔عموماً اسلام کے بنیادی عقائد میں انہیں کوئی اختلاف نہ تھا۔

خوارج خلافت کو (اہل تشیع کے برعکس) کسی خاص نسل، قوم یا خاندان تک محدود نہیں سمجھتے تھے۔ان کا خیال تھا کہ خلیفہ کا انتخاب جمہور عوام کی مرضی اور ان کے آزادانہ انتخاب سے ہونا چاہیے۔اس انتخاب کو کسی ایک گروہ تک محدود نہیں رہنا چاہیے۔

منصب خلافت پر فائز خلیفہ کے لیے ان کی شرائط نہایت سخت تھیں۔ان کی نظر میں خلیفہ اسی وقت تک خلافت کا اہل رہ سکتا ہے جب تک کہ اس سے کسی کبیرہ گناہ کا صدور نہ ہو۔ورنہ دوسری صورت میں اس کو معزول کر دینا بلکہ قتل کر دینا بھی جائز ہوگا۔

ان کے نزدیک نہ تو خلافت کے لیے قریشی ہونا شرط ہے اور نہ ہی عرب ہونا، حتی کہ ایک پابند شرع غلام بھی خلیفہ ہو سکتا ہے۔ان کی نظر میں غیر قریشی یا غیر عربی خلیفہ کو ترجیح حاصل تھی کیوں کہ اس صورت میں اسے معزول یا قتل کرنا آسان ہوگا۔

اگر چالیس لوگ امام کو تسلیم نہ کرنے والے ہو جائیں تو اس کے خلاف بغاوت جائز ہے۔جب تک تعداد تین سے کم نہ ہو جائے اس

وقت تک بغاوت کرنے والوں کو میدان کارزار میں سینہ سپر رہنا چاہیے۔

ان کے بعض فرقوں (نجدات) کے نزدیک امامت اصل دین میں سے نہیں ہے۔ اگر لوگ امام یا خلیفہ کے بغیر اپنے کام خوش اسلوبی کے ساتھ انجام دے لیں تو امام کی ضرورت باقی نہیں رہ جاتی۔

گناہ کبیرہ کے مرتکب کو وہ کافر تصور کرتے تھے۔ خواہ یہ گناہ یا خطاے اجتہادی ہی کیوں نہ ہو۔ اور اس کا خون ان کی نظر میں حلال تھا۔ اسی بنا پر وہ حضرت علی وعثمان، جنگ جمل میں شریک صحابہ حضرت طلحہؓ، زبیر، حضرت عائشہ، اصحاب علیؓ، معاویہؓ، واقعہ تحکیم میں حکم بننے والے ابوموسی اشعری وعمر بن العاص کی تکفیر کرتے تھے۔ حضرت عثمان کے خون کو وہ حلال سمجھتے تھے اور اس کا قصاص جائز نہیں سمجھتے تھے۔ وہ حضرت عثمان کے ابتدائی چھ سال (جو ان کی نظر میں اقربا پروری سے خالی تھے) اور حضرت علی کی صفین تک کی خلافت کو صحیح مانتے تھے۔

وہ ہر اس شخص کو جو ان کے نظریات سے متفق نہ ہو، کافر تصور کرتے تھے۔ امر بالمعروف ونہی عن المنکر کو وہ ظلم وجور کے خلاف فریضہ کی اساس تصور کرتے تھے۔ بعض خوارج کے نزدیک عورتوں کی امامت بھی جائز تھی۔ عرب اور موالی (اہل عجم) کے درمیان ہر سطح پر مکمل مساوات کے قائل تھے۔ شادی شدہ زانی کے لیے رجم کی سزا کو وہ تسلیم نہیں کرتے تھے کیوں کہ اس کا ذکر قرآن میں موجود نہیں ہے۔

12.6 خلاصہ

اہل سنت والجماعت کا اطلاق اس جماعت پر ہوتا ہے جو اس کے بقول بدعتی جماعتوں: شیعہ، خوارج اور معتزلہ وجبریہ وغیرہ کے بالمقابل ظہور میں آیا۔ ملت اسلامیہ کی غالب اکثریت اس فرقے یا جماعت سے تعلق رکھتی ہے۔ وہ اپنے اوپر اہل سنت کا اطلاق اس دعوے سے کرتی ہے کہ وہ پیغمبر اسلام کی سنت صحیحہ کے ساتھ شدت کے وابستہ ہے۔ ''الجماعت'' کا لفظ اس طرف اشارہ کرتا ہے کہ وہ صحابہ کرام کے آثار واعمال کو بھی اپنے دانتوں سے پکڑتی ہے۔

اہل سنت کی اصطلاح اس ماحول کی پیداوار ہے جب عہد اموی میں مختلف کلامی اور سیاسی فرقے ظہور میں آئے جنھوں نے مسلمانوں کی اجتماعی فکر سے ہٹ کر اپنی فکری راہ ہموار کرنے کی کوشش کی۔ چوتھی صدی ہجری میں اشعری تحریک کو ابھرنے کے بعد اس اصطلاح کو عمومیت حاصل ہوئی۔ اور متوکل کے زمانے میں جب اعتزال کا زور ٹوٹا، حکومت سے اس کی گرفت ختم ہوئی تو امت کے عمومی دھارے کو قوت کے ساتھ سر ابھارنے کا موقع ملا جس پر اس اصطلاح کا اطلاق کیا گیا۔ تاریخ کے اکثر ادوار میں ارباب علم وفضل کی نسبتاً سب سے زیادہ بڑی تعداد اسی مکتب فکر سے وابستہ رہی اور اس نے اس کے افکار ونظریات کی تشکیل واستحکام میں اہم کردار ادا کیا۔ وہ اپنے بقول توحید کے باب میں کلامی فرقوں کی افراط وتفریط سے پاک ہے۔ اہل سنت کا اجماع ہے کہ قرآن اللہ کی ازلی صفت ہے اور وہ غیر مخلوق اور غیر حادث ہے۔ تقدیر خیر وشر پر ایمان لانا ضروری ہے اور اس کا خالق اللہ تعالیٰ ہی ہے۔ امامت وخلافت یا تو اجماع امت سے منعقد ہوتی ہے یا ارباب حل وعقد کی بیعت سے۔

شیعہ کے معنیٰ ساتھ دینے والے اور انصار ومددگار کے ہیں۔ قرآن میں یہ لفظ متعدد آیات میں استعمال ہوا ہے۔ اہل تشیع اس بات کے قائل ہیں کہ امامت یا خلافت عوامی مصالح میں سے نہیں ہے کہ اسے عوام کی رائے اور صوابدید پر چھوڑ دیا جائے بلکہ یہ ارکان دین میں سے

ہے۔اس لیے نبی علیہ السلام نے اپنے بعد حضرت علی کو اپنا وصی اور خلیفہ مقرر کیا۔شیعہ اہل سنت کے بعد مسلمانوں کا سب سے بڑا فرقہ ہے۔ جنگ جمل و جنگ صفین کے ماحول میں وہ طبقہ ابھر کر سامنے آیا جو حضرت علی کا حامی اور فدائی تھا۔پھر واقعۂ کربلا میں حضرت حسین کی شہادت اور خانوادۂ رسول کی سفاکیت کے ساتھ قتل وخوں ریزی کے واقعے نے اس طبقے کے ذہن کو شدت کے ساتھ متاثر کیا۔اس واقعے پر غم و غصّے اور نوحہ و ماتم کے اظہار نے اس طبقے یا جماعت کی شناخت کی تشکیل میں مزید اضافی رول ادا کیا۔

اہل تشیع کے نزدیک امامت کو اصل دین کا درجہ حاصل ہے۔ان کے نزدیک حضرت علی خلیفہ اول تھے۔ان کے بعد بالترتیب حضرت حسن اور حضرت حسین خلیفہ تھے۔شیعوں میں سے اثناعشری بارہ اماموں کی خلافت کا اعتقاد رکھتے ہیں۔اہل بیت کے ساتھ عقیدت و محبت اور امامت کے تصور نے اس جماعت کی شناخت کو استحکام بخشا۔اہل تشیع کو اموی اور عباسی حکمرانوں نے ظلم و ستم کا نشانہ بنایا۔کیوں کہ وہ انھیں اپنی خلافت کا باغی اور حریف تصور کرتے تھے۔اسلام کی ابتدائی صدیوں میں اہل تشیع کے متعدد مراکز تھے جن میں کوفہ و یمن بطور خاص شامل ہیں۔اس کے متعدد فرقے ہیں جن میں اثناعشری کے علاوہ، جو ایران کا سرکاری مذہب ہے، زیدی اور اسماعیلی شامل ہیں۔زیدی یمن میں، جب کہ اسماعیلیوں کی اکثریت ہند و پاک کے علاوہ یورپ و امریکہ کے ممالک میں آباد ہے۔صفات خداوندی کے حوالے سے نہ تو اہل تشیع ان کی نفی کرتے ہیں اور نہ ہی وہ مخلوقات کے ساتھ ذات خداوندی کی تشبیہ کے قائل ہیں۔ان کے نزدیک خدا کی صفات اس کی ذات میں جمع ہیں۔وہ اس کی عین ذات ہیں۔انسان اپنے ارادوں میں مختار ہے، مجبور نہیں ہے جیسا کہ جبریہ کا نظریہ ہے۔اللہ تعالیٰ عادل ہے اس لیے یہ محال ہے کہ وہ بلاوجہ کسی کو سزا دے اور بلاوجہ کسی کو معاف کردے۔اسی طرح یہ بھی محال ہے کہ وہ اپنا وعدہ وفا نہ کرے۔

خوارج ایک شدت پسند فرقہ تھا جو جنگ صفین کے موقع پر تحکیم کے واقعے کے بعد ظہور میں آیا۔وہ اپنے علاوہ دوسرے تمام لوگوں کی تکفیر کرتا تھا۔خوارج کو ''حروریہ'' بھی کہا جاتا ہے کیوں کہ وہ حضرت علی کی فوج سے منحرف ہو کر ''حروراء'' کے مقام پر جا کر مقیم ہو گئے تھے۔ ان کا نعرہ تھا کہ ''لاحکم الا اللہ'' حضرت علی نے ان کو ان کے شدید موقف سے باز رکھنے کے لیے حضرت عبداللہ بن عباس کو ان کے ساتھ مناظرہ کے لیے بھیجا۔ان کے دلائل سے بہت سے لوگ تائب ہو گئے لیکن اکثریت اپنے موقف پر قائم رہی۔عہد بنی امیہ کے تقریباً پورے عرصے میں وہ حکومت کے خلاف اپنی جارحانہ اور خوں ریز سرگرمیوں میں مشغول رہے جس کے نتیجے میں حکومت کمزور ہو کر رہ گئی۔عہد عباسی میں ان کی قوت ختم ہو گئی اور آہستہ آہستہ یہ جماعت نابود ہو گئی۔خوارج خلافت کو قریش یا اہل بیت کا حق تصور نہیں کرتے تھے۔ان کے نزدیک ایک عجمی اور غلام بھی خلیفہ ہو سکتا تھا۔غیر عربی کو خلافت کے لیے ترجیح حاصل تھی جس کی مصلحت یہ تھی کہ ان کو معزول کرنا آسان ہو گا۔وہ گناہ کبیرہ کے مرتکب کو کافر تصور کرتے تھے۔امر بالمعروف و نہی عن المنکر کو ظلم و جور کے خلاف فریضے کی اساس تصور کرتے تھے۔عرب اور موالی کے درمیان وہ ہر سطح پر مکمل مساوات کے قائل تھے۔

12.7 نمونے کے امتحانی سوالات

درج ذیل سوالوں کے جوابات تیس سطروں میں دیجیے۔

-1 اہل سنت والجماعت کے عقائد و افکار تفصیل کے ساتھ تحریر کیجیے۔

-2 اہل تشیع کے آغاز وارتقا سے بحث کیجیے اوران کے بنیادی نظریات قلم بند کیجیے۔

ان سوالوں کے جوابات پندرہ سطروں میں لکھیے۔

-1 خوارج دوسرے مسلمانوں سے کن بنیادوں پر اختلاف رکھتے تھے۔

-2 خوارج کے مختلف فرقوں پر مختصر روشنی ڈالیے۔

-3 اہل سنت والجماعت کا اطلاق کن لوگوں پر کیا جاتا ہے اور کیوں؟ تحریر کیجیے۔

12.8 مطالعے کے لیے معاون کتابیں

1. عبدالقاہر بغدادی : الفَرق بین الفِرَق (عربی)
2. محمد بن عبدالکریم شہرستانی : الملل والنحل
3. ابن حزم ظاہری: الفصل فی الملل والاھواء والنحل
4. محمد ابوزہرہ: تاریخ المذاہب الاسلامیہ (اردو ترجمہ: رئیس احمد ندوی)
5. احمد امین: فجر الاسلام (عربی)
6. احمد امین: ضحیٰ الاسلام (عربی) (جلد:3)

اکائی 13: جہمیہ، جبریہ، قدریہ، معتزلہ، مرجئہ

اکائی کے اجزا

13.1 مقصد

اس اکائی کو پڑھنے کے بعد طلبہ مختلف مسلم فرقوں: جہمیہ، جبریہ، قدریہ، معتزلہ اور مرجئہ کے بارے میں تفصیل کے ساتھ آگاہ ہوسکیں گے۔ انہیں یہ معلوم ہوسکے گا کہ ان کا آغاز کس طرح ہوا اور ان کے افکار ونظریات کیا تھے؟

13.2 تمہید

اس اکائی میں مسلم فرقوں، جہمیہ، جبریہ، قدریہ، معتزلہ اور مرجئہ کے آغاز وارتقا اور ان کے افکار ونظریات پر تفصیل کے ساتھ روشنی ڈالی جائے گی اور بتایا جائے گا کہ وہ کون سے اسباب ومحرکات تھے جن کی وجہ سے ان فرقوں کو ظہور میں آنے کا موقع ملا اور مسلمانوں کی سیاسی و سماجی زندگی پر ان کے افکار ونظریات کے کیا اثرات مرتب ہوئے؟

13.3 جہمیہ

مختصر تعارف:

جہمیہ کا بانی جہم بن صفوان ہے۔اسی کے نام سے منسوب ہوکر یہ فرقہ جہمیہ کہلاتا ہے۔لیکن علمائے اسلاف کی نظر میں جہمیہ کا اطلاق مختلف گروہوں پر ہوتا رہا ہے۔پہلا گروہ وہ ہے جسے ''جہمیہ اولیٰ'' کے نام سے جانا جاتا ہے۔وہ اللہ تعالیٰ کی صفات کی نفی کرتے تھے اور رویئت باری، صراط ومیزان اور حوض کوثر وغیرہ کا انکار کرتے اوران کی تاویل کرتے تھے۔وہ ارجاً کے بھی قائل تھے۔عبداللہ ابن مبارک کہتے ہیں کہ جہم بن صفوان نے یہ نظریہ ''سمنیہ'' سے اخذ کیا۔''سمنیہ'' ہندوؤں کی جماعت تھی جو تناسخ میں یقین رکھتی تھی۔اس طرح اس گروہ پر بھی جہمیہ کا اطلاق ہوتا ہے جو اس کے ان نظریات میں شریک تھا کہ قرآن مخلوق ہے۔صفات باری تعالیٰ اس کی ذات کا حصہ ہیں۔یا اسی طرح رویئت باری اور شفاعت کا منکر تھا۔سلف نے ایسے تمام افراد یا جماعتوں پر جہمی ہونے کا حکم لگایا۔اسی طرح ان تمام کلامی فرقوں کو جہمیہ ہونے سے موسوم کیا گیا جو عقائد کی تفہیم میں عقل وفلسفہ کو اساس بناتے تھے۔جیسے معتزلہ، کلابیہ، اشاعرہ، زیدیہ، خوارج وغیرہ، (الجهمية والمعتزلة: نشأتهما وأصولهما ومناهجهما وموقف السلف منها: عبدالکریم العقل ص:14-13)

دراصل یہ فرقہ جہمیہ ہی تھا جس نے عقائد وایمانیات کے باب میں عقل ومنطق کی بنیاد پر موشگافی شروع کی جیسے اللہ کی ذات وصفات، تقدیر، انسان کا اپنے افعال میں مختار یا مجبور ہونا، عقل ونقل میں سے ایک کی دوسرے پر فوقیت کی بحث وغیرہ۔''ارجا'' کے نظریات بھی ابتدائی شکل میں جہمیہ ہی نے پیدا کیے۔امر بالمعروف ونہی عن المنکر، ظالم حکمرانوں پر خروج (جو معتزلہ اور خوارج کے نزدیک اصل الاصول کی حیثیت رکھتے ہیں اور انہیں ان کے نظریات کا بنیادی پتھر ہونے کی حیثیت حاصل ہے) یہ اور اس طرح کے اکثر کلامی نظریات وافکار کا ماخذ جہمیہ کی ہی تحریک تھی۔جہمیہ نے یہ نظریات بعض عجمی اقوام سے حاصل کیے۔اس نظریے کو فروغ دینے والوں میں جہم بن صفوان کے علاوہ بشر المریسی (218ھ) شاگرد قاضی ابو یوسف اور احمد بن ابی دؤاد مامون، معتصم اور واثق کا وزیر تھا، کا نام سرفہرست ہے۔یہ احمد بن دؤاد ہی ہے جس نے خلق قرآن کا فتنہ پیدا کیا تھا۔

اہل جہمیہ جو معتزلہ کے پیش رو تھے۔انہوں نے اسلام کے عقلی دفاع کو اپنا ہدف بنایا۔ان کا مقصد اسلام کے عقائد ونظریات کا عقلی اثبات تھا۔مقصد اہم تھا لیکن چوں کہ ان نظریات کا ماخذ غیر اسلامی تہذیبوں کے افکار تھے جن میں بہت سے ملحدانہ نظریات کی آمیزش تھی۔اس لیے جہمیہ کے ان نظریات نے اسلام کے سادہ اور فطری عقائد کے تعلق سے عوام الناس کے ذہنوں میں شکوک وشبہات کے بیج بودئے جو آگے چل کر تناور درخت بن گئے۔جن کے استیصال کے لیے سلف صالحین کو میدان میں آنا پڑا اور انہیں اپنی کوششوں میں کامیابی ملی۔

نشو وارتقا

جہمیہ کی ابتدا اسلام کی دوسری صدی میں ہوئی۔اس تعلق سے سب سے پہلا نام جعد بن درہم کا آتا ہے۔جعد بن درہم نے حران (شام) کے صابئین اور مجوسیوں سے علمی استفادہ کیا تھا۔سب سے پہلے اسی نے اللہ کی صفات کی نفی کے نظریہ کی لوگوں کو دعوت دی۔جہم بن صفوان نے یہ عقیدہ جعد بن درہم سے اخذ کیا۔جعد بنی امیہ کے آخری خلیفہ مروان بن محمد کا استاذ تھا۔یہ تابعین کا آخری زمانہ تھا۔دوسری صدی ہجری کے آغاز میں یہ جعد ہی تھا جس نے قرآن کے مخلوق ہونے اور خدا کے متکلم نہ ہونے کا دعویٰ کیا۔یہ اور اس نوع کے

دوسرے بدعت پسندانہ خیالات کی وجہ سے والی عراق خالد عبداللہ القسری نے عیدالاضحیٰ کے دن اسے قتل کر دیا۔ جہم بن صفوان ترمذ (خراسان) کا رہنے والا تھا۔ وہ حارث بن سریج کا وزیر تھا۔ حارث نے خراسان میں امویوں کے خلاف بغاوت کی۔ عوام کی بڑی تعداد نے اس بغاوت میں حارث کا ساتھ دیا۔ حارث امر بالمعروف ونہی عن المنکر کا علمبردار تھا۔ لیکن بغاوت ناکام ہوئی اور حارث مقتول ہوا۔ جہم کو قید کر لیا گیا اور پھر اسے بھی قتل کر دیا گیا۔ احمد امین کے بقول جہم کو خالص سیاسی سبب سے ہلاک کیا گیا۔ دین سے اس کا کوئی تعلق نہیں تھا۔ (احمد امین: فجر الاسلام ص، 287)

جہمیہ کے مختلف ادوار ہیں:

(1) پہلا دور جعد بن درہم سے تعلق رکھتا ہے 124 ھ میں جعد کی وفات پر ختم ہوتا ہے۔

(2) دوسرے دور کی شخصیت جہم بن صفوان کی ہے جسے 128 ھ میں قتل کیا گیا۔ جہم کے اکثر بنیادی نظریات کی تشکیل اس نے کی۔ یہ نہایت ذہین وفطین شخص تھا۔ علوم عقل وحکمت میں بصیرت رکھتا تھا اور اسے مناظرے اور مجادلے کی بے پناہ قوت حاصل تھی۔

(3) تیسرا دور تیسری صدی سے تعلق رکھتا ہے جب بشر بن غیاث المریسی نے اور اس کی جماعت نے جہم کے نظریات کو فروغ دیا۔ جہمی نظریات عوام وخواص کے حلقوں میں وسیع طور پر پھیل گئے اور معتزلہ کی شکل میں عہد مامونی میں اس کو عروج حاصل ہوا۔ اور اس کے بعد عباسی دور کے متعدد خلفا کی حمایت اور تائید سے اس کو مزید قوت اور رسوخ حاصل ہوا۔ مزید برآں رومی، یونانی، فارسی کتب کے عربی میں ترجمے سے اس کے اثرات عوامی حلقوں میں پھیلتے چلے گئے۔

معتزلہ نے اپنے بہت سے نظریات کی بنیاد جہمی نظریات کی بنیاد پر رکھی لیکن اس کے دوسرے بہت سے نظریات کو اس نے ترک کر دیا۔ چناں چہ جبر واختیار کے مسائل میں معتزلہ نے اس کی پیروی نہیں کی اور جو لوگ یہ اور اس نوع کے دوسرے اعتزالی نظریات کے مخالف نظریات رکھتے تھے، انہیں اپنے حلقے سے خارج کر دیا۔ معتزلہ نے خاص طور پر ذات باری کے صفات کی نفی، خلق قرآن اور رویت باری کے باب میں جہمی نظریات کی پیروی کی اور اس کے خام مواد سے اپنے نظریات کی شاندار عمارت تعمیر کر لی۔ اسی وجہ سے بہت سے علما واہل فکر معتزلہ پر جہمیہ کا اطلاق بھی کرتے رہے ہیں۔

ذہبی نے لکھا ہے کہ بشر المریسی کبار فقہا میں سے تھے۔ قاضی ابو یوسف ان کے اساتذہ میں سے تھے۔ حماد بن سلمہ اور سفیان بن عیینہ سے انہوں نے روایت کی۔ ذہانت وفطانت میں یکتائے روزگار تھے۔ جہم بن صفوان سے ان کی ملاقات نہیں ہوئی بلکہ جہم کے پیروکاروں سے انہوں نے جہمی نظریات حاصل کیے اور ان کی تبلیغ کو اپنا مقصود بنایا۔ اپنے دور میں ان کو جہمیت کے امام ومقتدئی کی حیثیت حاصل ہوئی۔ بشر نے اپنے نظریات کو مزید دلائل سے مدلل کیا۔ اس تعلق سے ان کا طریقہ اپنے پیش رؤوں سے مختلف تھا۔ ان کے پیش روان روایات اور نصوص کی جو ان کے نظریے کے خلاف ہوں، ڈھٹائی کے ساتھ تکذیب کرتے تھے لیکن بشر نے تکذیب کے بجائے تاویل کا منہج اختیار کیا۔ یہاں تک کہ اس منہج نے بہت سے اہل سنت والجماعت کے علما واصحاب فکر کو بھی متاثر کیا۔ بشر المریسی کے بعد احمد بن ابی دؤاد کا نام آتا ہے چوں کہ اسے مامون، معتصم اور واثق کے دور میں وزارت کا منصب حاصل تھا، اس لیے اس نے اس منصب کا فائدہ اٹھاتے ہوئے جہمی نظریات کے فروغ واشاعت میں غیر معمولی کردار ادا کیا اور بالجبر علما وعوام کو ان نظریات کا پابند کرنے کی کوشش کی جس سے عوام میں

انتشار پھیل گیا اور ایک فتنے کی صورت حال پیدا ہوگئی۔

افکار و نظریات

جہمیہ نے عقیدہ جبر کی انتہائی شکل کو اختیار کیا۔ جہمیہ کے مطابق انسان اس حد تک مجبور و بے بس ہے کہ نہ وہ کس چیز کا ارادہ کر سکتا ہے اور نہ اسے کسی فعل پر قدرت حاصل ہے۔ اس کے متبعین صفات خداوندی کے مطلق انکار کا نظریہ رکھتے تھے۔ اسی وجہ سے انہیں معطلہ کا نام بھی دیا گیا۔ جہم کا نقطۂ نظر یہ تھا کہ ایمان صرف معرفت کا نام ہے اور کفر صرف جہل کا۔ گویا کہ وہ اس معاملے مرجئہ کے نظریہ کا حامی تھا۔ اس لیے اس کے نزدیک فرعون اور ابلیس دونوں مومن تھے۔ کیوں اس کے بقول اسے معرفت حق حاصل تھی۔ کافر کا اطلاق ان پر حکم خداوندی کا انکار کرنے کی وجہ سے کیا گیا۔ اسی طرح وہ یہودی اور مشرکین بھی ایمان سے بہرور تھے جو رسول اللہ کے اوصاف سے باخبر تھے۔ خدا کا کلام قدیم نہیں بلکہ حادث یعنی فنا ہو جانے والا ہے۔ جہم اسی بنا پر قرآن کے مخلوق ہونے کا قائل تھا۔ جہم کے مطابق خدا نہ شے ہے اور نہ لاشے اور نہ ہی یہ کہا جا سکتا ہے کہ خدا زندہ ہے۔ کیوں کہ جہم کے مطابق، خدا کو ان اوصاف سے متصف نہیں کیا جا سکتا جن کا اطلاق حوادث پر بھی ہو سکتا ہو۔ جنت و جہنم کا وجود ابدی نہیں ہے۔ وہ ایک دن فنا ہو جائیں گے۔ قرآن میں ان کے دائمی ہونے کا ذکر کیا گیا ہے۔ اس سے مراد ان کی مدت کی طوالت ہے۔ یعنی طویل مدت کے بعد ان پر فنا طاری ہوگئی۔ حوادثات کا علم اللہ تعالیٰ کو ان کے وقوع کے بعد ہوتا ہے۔ وہ میزان، پل صراط، حوض اور شفاعت کے منکر تھے۔ حدیث میں وارد اس تعلق سے تمام روایات کی یا تو وہ تکذیب کرتے تھے یا کہتے تھے کہ عقائد کے باب میں ان کو دلیل نہیں بنایا جا سکتا۔ آخرت میں بھی رویت باری محال ہے۔ جہمیہ اس بات کا انکار کرتے تھے کہ اللہ تعالیٰ نے جو چیزیں پیدا کی ہیں یا جن چیزوں کا حکم دیا ہے، ان میں کوئی حکمت پائی جاتی ہے۔ اسی طرح وہ خدا کے ارحم الراحمین ہونے کا بھی انکار کرتے تھے۔ (مجموع الفتاوی: ابن تیمیہ 460/8)۔ اس کے مطابق، امر بالعروف ونہی عن المنکر ایک اہم فریضہ ہے۔ چنانچہ اگر حکمراں راہ حق سے منحرف ہو تو اس کے خلاف مسلح بغاوت ضروری ہے۔

13.4 جبریہ

مختصر تعارف

تقدیر انسانی کا مسئلہ صحابہ کرام کے زمانے سے ہی اہل علم کے درمیان موضوع بحث تھا۔ کیوں کہ اس نوع کی دیگر آیات اور احادیث موجود تھیں، جن سے اندازہ ہوتا تھا کہ تقدیر ایک اٹل اور مستقل شے ہے۔ انسان کے تمام تر افعال و اعمال کے بارے میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے پیشگی فیصلہ ہو چکا ہے۔ اب جو فعل بھی انسان کی طرف سے صادر ہوتا ہے اس کی نسبت انسان کی طرف حقیقی نہیں بلکہ مجازی ہے۔ قرآن کہتا ہے: قل کل من عند اللہ ''تمام چیزیں اللہ کی طرف سے ہی ہیں''۔ (النساء: 78) اللہ کے رسول نے فرمایا کہ: جو خوش بخت یعنی جنتی ہے وہ ماں کے پیٹ سے ہی خوش بخت ہے اور جو بد بخت یعنی جہنمی ہے وہ ماں کے ہی پیٹ سے بد بخت ہے۔ (طبرانی: 2631)

اس بنا پر اصحاب علم کے ایک طبقے کی یہ رائے بنی کہ انسان اپنے اعمال میں مختار نہیں بلکہ مجبور محض ہے۔ انسان جمادات درخت اور پتھر کی طرح ہے وہ خود سے کچھ بھی نہیں کر سکتا۔ ان کا کہنا تھا کہ جس طرح ''درخت پھل لایا'' ''پتھر نے حرکت کی''، ''آفتاب طلوع ہوا'' جیسے

جملوں میں فاعل کی طرف نسبت حقیقی نہیں ہے۔ درخت پر پھل آنا، آفتاب کا طلوع ہونا، اللہ کی مرضی اور اس کے عمل کی بنیاد پر ہے، اسی طرح انسان کے تمام تر اعمال کا خالق اور محرک اللہ تعالیٰ ہے۔ انسان میں اس کی کچھ بھی قدرت اور ارادہ واختیار نہیں پایا جاتا۔ اس عقیدے کا لازمی پہلو یہ نکلتا ہے کہ انسان سے جو بھی گناہ اور خطائیں سرزد ہوتی ہیں، ان کی ذمہ داری اس پر عائد نہیں ہوتی۔ اسی طرح جن احکام شریعت کا انہیں مکلّف بنایا گیا ہے، ان کو انجام دینا اس کے اپنے عمل اور استطاعت پر موقوف نہیں ہے۔

اس نظریے نے جیسا کہ ہم آئندہ سطور میں اس پر روشنی ڈالیں گے، اسلامی معاشرے میں ایک زلزلے کی کیفیت پیدا کردی۔ بہت بڑی تعداد میں اس نظریے کی تائید وحمایت کرنے والے سامنے آگئے اور انہوں نے بڑی تعداد میں اس حوالے سے لوگوں کے ذہنوں پر قبضہ کرلیا۔ اس کا طبعی نتیجہ یہ نکلا کہ گناہوں کے ارتکاب میں کوئی ذہنی رکاوٹ باقی نہیں رہی۔ معاشرے میں پھیلی ہوئی برائیوں کے انسداد کی فکر اس نظریے کے حاملین کے ذہنوں سے محو ہوگئی اور اصلاح معاشرہ کا عمل بہت ضروری نہیں ٹھہرا۔

نشو وارتقا

جیسا کہ اوپر کی سطور میں ذکر آیا، کلامی مباحث میں سب سے پہلے جبر وقدر کے نظریات نے اسلامی معاشرے میں سر ابھارا کیوں کہ قرآن وحدیث میں اس نوع کی نصوص موجود تھیں، جن سے ظاہری- نہ کہ حقیقی - سطح پر اس طرف اشارہ ہوتا تھا۔ اس حقیقت سے پردہ اٹھانا مشکل ہے کہ اس نظریے کی ابتدا کب ہوئی۔ تاہم مسلمانوں میں سے باضابطہ طور پر اس نظریے کا بانی یا محرک جہم بن صفوان تھا جو خراسان کا رہنے والا تھا۔ اور بنی راسب کے موالی میں سے تھا۔ اس نے خراسان کو اپنی دعوت کا مرکز بنایا اور بڑی تعداد میں لوگوں کو اپنا فکری ہم نوا بنانے میں کامیاب ہوگیا۔ بنی مروان کے آخری زمانے میں اسے قتل کردیا گیا تو اس کے پیروکاروں نے اپنی تحریک کا مرکز نہاوند کو بنالیا۔

علما کی ایک تعداد اس نظریے کا ماخذ یہودی فکر کو بتاتی ہے۔ ان لوگوں کے بقول جبر کا نظریہ سب سے پہلے جعد بن درہم نے جو مسلمان تھا، شام کے ایک یہودی سے اخذ کیا تھا۔ اس نے اس عقیدے کو بصرہ میں رائج کیا۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ جعد بن درہم نے یہ نظریہ ابان بن سمعان سے اور اس نے طالوت بن اعصم یہودی سے اخذ کیا تھا، لیکن یقینی طور پر یہ نہیں کہا جاسکتا کہ یہ نظریہ یہودی فکر کی دین ہے۔ اس لیے کہ اسلام سے قبل یہ نظریہ اہل فارس کے درمیان بھی پایا جاتا تھا۔ دور اموی کے اوائل میں اس نظریہ کو ترقی حاصل ہوئی اور اس نے باضابطہ ایک فکری مذہب کی شکل اختیار کرلی۔ عبداللہ ابن عباسؓ اور حسن بصری کے بعض خطوط ملتے ہیں جن میں اول الذکر نے اہل شام کے اور آخر الذکر نے بصرہ کے جبریوں کو اس نظریے سے باز آنے کی دعوت دی ہے۔ (ابوزہرہ: تاریخ المذاہب الاسلامیہ۔ ص، 1 9 3)
ابوزہرہ نے اپنی کتاب میں ان دونوں خطوط کا ذکر کرنے کے بعد لکھا ہے کہ:

''یہ بیانات اس حقیقت کی آئینہ داری کرتے ہیں کہ عہد سلف میں جبر کا عقیدہ رکھنے والے لوگ موجود تھے، حضرت عبداللہ ابن عباس اور حسن بصری نے ان کی تردید کی اور ان کو اصل حقیقت سے آگاہ کیا۔'' (کتاب مذکور ص، ایضاً)

آگے چل کر جبر کے مقابلے میں قدر کے نظریات پیدا ہوئے اور نیا فرقہ ''قدریہ'' وجود میں آیا جو تقدیر کا منکر تھا اور تمام تر افعال انسانی کا خالق انسان کو تصور کرتا تھا۔ جبریہ کے مقابلے میں قدریہ کو زور وقوت حاصل ہوئی اور پھر قدریہ کے لوگ جماعت معتزلہ میں ضم ہوگئے۔

اس کے بعض ذیلی فرقے حسب ذیل ہیں:

جہمیہ: یہ گروہ جہم بن صفوان کے نظریات کی پیروی کرتا تھا۔ معتزلہ کی طرح انہوں نے ذات باری تعالیٰ سے صفات کی نفی کی۔ کیوں کہ اس سے ان کی نظر میں خدا کا مخلوق سے مشابہ ہونا لازم آتا ہے۔ (اس کی مزید تفصیل کے لیے اسی اکائی میں ''جہمیہ'' پر لکھے گئے مضمون سے رجوع کریں)

النجاریہ: یہ حسین بن محمد النجار کے پیروکاروں پر مشتمل فرقہ تھا۔ جہمیہ و معتزلہ کی طرح وہ بھی صفات خداوندی کا منکر تھا۔ اس کی نظر میں کبیرہ گناہ کے مرتکب کو گناہ سے توبہ نہ کرنے کی صورت میں سزادی جائے گی۔ یہ گروہ ایمان میں کمی وزیادتی کا قائل تھا۔

الضراریۃ: یہ فرقہ ضرار بن عمرو سے منسوب ہے۔ جبریہ کے دوسرے گروہوں کے برعکس اس کا نظریہ تھا کہ انسان چھٹی حس سے جنت میں خدا کو دیکھ سکتا ہے۔ غیر قریش کی خلافت جائز ہے۔ وہ اخبار آحاد کا انکار کرتا تھا۔ (الفرق والمذاهب والجماعات الاسلامية التعدية: نجلاء لطفی ص: 99)

افکار ونظریات

جبریہ بنیادی طور پر یہ اعتقاد رکھتے تھے کہ جو واقعات وحوادث دنیا میں وقوع پذیر ہوتے ہیں، ان میں انسان کو کوئی دخل نہیں ہے۔ یہ سب خدا کی اپنی مرضی اور منشا پر موقوف ہیں۔ انسان مجبور محض ہے۔ وہ خود اپنی مرضی سے کچھ بھی نہیں کرسکتا۔ اس سے جو افعال صادر ہوتے ہیں ان کا تعلق اس سے محض مجازی طور پر ہے۔ اردو میں مشہور شاعر میر تقی میر کے ایک شعر میں مذہب جبر کی ترجمانی ملتی ہے:

ناحق ہم مجبوروں پر یہ تہمت ہے خود مختاری کی

جو چاہیں سو آپ کرے ہیں، ہم کو عبث بدنام کیا

اللہ تعالیٰ نے جن احکام شریعت کا انسان کو پابند رکھا ہے، وہ محض جبر کی صورت ہے۔ اسی طرح عذاب وثواب کے تمام تر احکام و معاملات سے انسان مجبوری کی سطح پر وابستہ ہے۔ ان میں اس کو کوئی دخل نہیں ہے۔ اس عقیدے کے حاملین پل صراط، میزان، عذاب قبر، قیامت میں خدا کے دیدار کا انکار کرتے تھے۔ وہ معتزلہ کی طرح اس بات کے قائل تھے کہ قرآن اللہ کی مخلوق ہے اور ایمان اللہ کی معرفت کا نام ہے۔

13.6 معتزلہ

مختصر تعارف:

معتزلہ عربی کے لفظ اعتزال کا اسم فاعل ہے۔ اعتزال کے معنیٰ ہیں: دور ہٹ جانا، الگ ہوجانا اور گوشہ نشیں ہوجانا۔ اس کی وجہ تسمیہ کیا ہے، اس تعلق سے متعدد رائیں ہیں۔ بعض اصحاب علم کے نزدیک یہ فرقہ اس جماعت سے پیدا ہوا جو اہل شام کے ساتھ جنگ میں حضرت علی

سے علاحدہ ہوکر سیاست سے کنارہ کش ہوگیا تھا۔ (ابوزہرہ: تاریخ المذاہب الاسلامیۃ ص:212) لیکن سب سے مشہور و معروف رائے کے مطابق یہ واقعہ بیان کیا جاتا ہے کہ اس فرقے کا بانی واصل بن عطا حضرت حسن بصری کے حلقہ درس میں شریک ہوتا تھا۔ کسی نے حضرت حسن بصری سے سوال کیا کہ گناہ کبیرہ کا مرتکب مومن ہے یا نہیں۔ حسن بصری گناہ کبیرہ کے مرتکب کو اسلام وایمان سے خارج نہیں سمجھتے تھے۔ لیکن واصل بن عطا نے کہا کہ گناہ کبیرہ کا مرتکب علی الاطلاق نہ مومن ہے اور نہ کافر بلکہ وہ کفر وایمان کی درمیانی منزل میں ہے۔ حسن بصری نے اس نظریے کی بنا پر واصل کو یہ کہہ کر اپنے حلقہ درس سے نکال دیا کہ: ''اعتزل عنا'' (ہم سے دور ہو جاؤ) یا دوسری روایت کے مطابق، اس نے خود ہی ان کے حلقے سے علاحدگی اختیار کر لی۔ لیکن بہت سے اہل علم واصل بن عطا کو اس کا بانی تصور نہیں کرتے۔ خود معتزلی علما نے بھی اس کی تردید کی ہے۔ یہ فرقہ دوسری صدی ہجری میں اموی عہد کے اواخر میں ظاہر ہوا۔ اس کا مرکز بصرہ اور بغداد تھا۔ وہ ایک کلامی اور تعقل پسند (Rationalist) فرقہ تھا۔ وہ اسلام کے بنیادی عقائد کو نقل وروایت کے بجائے عقل وتفکر کی بنیاد پر پرکھنے کا قائل تھا۔ اس فرقے کی سوچ کا مرکز ومحور یہ تھا کہ یونانی فلسفے کے زیر اثر اسلامی عقائد وافکار پر جو عقلی اعتراضات کیے جا رہے ہیں۔ اس کا مخالفین ومعترضین کی زبان میں ہی جواب دیا جائے۔ اس فکر نے انہیں یونانی فکر وفلسفے کے حصول پر مائل کیا اور انہوں نے اس اسلحے سے مسلح ہو کر اسلام کے نظریاتی دفاع کو اپنا مقصود بنایا۔ لیکن اس جماعت کے لوگ عقلی تگ ودو میں اس قدر دور نکل گئے کہ اسلام کی مستند روایتی فکر سے ان کا رشتہ کمزور ہو گیا۔ محدثین وفقہا کے طریق فکر سے ان کی فکر الگ ہوگئی اور وہ ان کے بالمقابل جماعت کی شکل میں ابھر کر سامنے آیا۔

اس کے ظہور کے اسباب ومحرکات سیاسی کم اور دینی زیادہ تھے۔ اس کے فکر ونظر کی بنیاد بھی سیاسی سے زیادہ دینی تھی۔ تاہم اہل سیاست اور وقت کے حکم رانوں کو اپنے فکر ونظر کی گرفت میں لینے میں اسے کامیابی ملی اور اس طرح اسلامی معاشرے میں پر اسکی گرفت مضبوط ہوگئی۔ اسلام کی مستقل اور متوارث فکر کو اس سے دھچکہ لگا۔ مدتوں ان کے اور فقہا ومحدثین کے درمیان کش مکش اور جدال ونزاع کی کیفیت قائم رہی۔

معتزلی علما کی اکثریت فضلائے زمانہ پر مشتمل تھی۔ علم وادب کی انہوں نے زبردست خدمات انجام دیں۔ بعض اصحاب علم کے مطابق، اسلامی فکر پر فکر اعتزال کے مثبت اثرات بھی مرتب ہوئے۔ عقائد کی تفہیم اور شرعی احکام سے استفادے میں تحریک اعتزال سے تعقل پسندی کے رجحان کو تقویت حاصل ہوئی۔ موجودہ دور میں اسلامی تجدد پسندی میں اعتزال کے مثبت یا منفی اثرات نظر آتے ہیں۔

نشو وارتقا

جیسا کہ اوپر مذکور ہو۔ دوسری صدی ہجری کے شروع میں اور اموی عہد کے اواخر میں اس فرقے کا ظہور ہوا وہ امویوں سے اور اموی ان سے نفرت کرتے تھے۔ ہشام بن عبدالملک خاص طور پر اس رجحان سے خائف تھا۔ عباسی عہد کے شروع میں اس کی سرگرمیاں شروع ہوئیں۔ اس کے ظہور کے مختلف اسباب وعوامل تھے۔ سب سے بڑا عامل یہ تھا کہ اسلامی فتوحات کے ساتھ جب اسلامی مملکت کا دائرہ وسیع ہوا تو اس کے نتیجے میں مختلف عجمی اقوام وملل اس کے رابطے میں آئیں۔ جیسے عیسائی، یہودی، مجوس، صابی وغیرہ۔ بڑی تعداد میں ان اقوام وملل سے تعلق رکھنے والے افراد دائرہ اسلام میں داخل ہوگئے۔ ان میں ایسے لوگ بھی شامل تھے جن کا ذہن اسلام قبول کرنے کے باوجود اپنے مذہب یا گروہ کے بہت سے خلاف اسلام افکار ونظریات کی آماجگاہ بنا ہوا تھا۔ دراصل اسلامی تہذیب کی اس آزادی فکر کی روایت سے شہ پا کر اولا انھی

لوگوں نے اسلام کی سرزمین پر ان غیر اسلامی نظریات کی کاشت کرنے کی کوشش کی، جس کے نتیجے میں نئے نئے گروہ وجود میں آئے اور ان کے نظریات کا رد کرنے کے لیے مسلم علما و اہل دانش کے مختلف طبقات سامنے آئے۔ ان میں کلامی طبقہ پیش پیش تھا۔ وہ اس بات میں یقین رکھتا تھا کہ صرف نقل وروایت کی بنیاد پر ان لوگوں سے مقابلہ کرنا نتیجہ خیز ثابت نہیں ہوسکتا۔ اس لیے اس نے اولاً ان کے افکار ونظریات سے واقفیت حاصل کی اور پھر انہی کے اسلوب میں خالص عقلی اور منطقی دلائل کے ذریعہ ان کا مقابلہ کرنے کی کوشش کی۔ ان فرقوں میں جنھوں نے محض اوپر سے اسلام کا لبادہ اوڑھ رکھا تھا۔ مانوی، مزدکی، دیصانی، زنادقہ وغیرہ فرقے شامل ہیں۔ ان کلامی گروہوں میں جنھوں نے ان فرقوں کے مقابلے کے لیے کمر ہمت کسی، سب سے سرفہرست معتزلہ کا فرقہ تھا۔ یہ فرقہ عہد اموی میں ظاہر ہوا۔ اس نے اپنے ماقبل فرقوں: خاص طور پر قدریہ سے بہت سے نظریات اخذ کیے۔ واصل بن عطا نہایت زیرک اور ذہین شخص تھا اور عقلی مجادلے میں یکتائے روزگار۔ اس نے اپنے مختلف تلامذہ اور پیروکاروں کو مختلف علاقوں میں اعتزالی نظریات کی تبلیغ کے لیے روانہ کیا۔ چناں چہ احمد امین کی تفصیل کے مطابق عبداللہ بن الحارث کو مغرب، حفص بن سالم کو خراسان، قاسم کو یمن، ابوایوب کو الجزیرہ، وغیرہ روانہ کیا۔ اس طرح ہر چہار طرف اعتزالی نظریات پھیل گئے۔ (ضحیٰ الاسلام ج،3 ص،92) عہد عباسی میں مامون کے دور میں اس کو حکومتی سرپرستی حاصل ہوگئی اور اس طرح خواص اہل علم وفضل کے ایک بڑے طبقے میں اعتزالی نظریات وافکار پھیل گئے۔ مامون نے اعتزالی فکر کو اسلام کی غالب فکر کی شکل دینے کے لیے تشدد بے جا سے کام لیا۔ چناں چہ اس کی زد میں علمائے راسخین کی بڑی تعداد آئی جس میں خاص طور پر امام احمد بن حنبل شامل ہیں۔ مامون کی وصیت کے مطابق اس کے بھائی معتصم نے بھی جو جاہل محض تھا، اعتزال کا سخت حامی تھا۔ اس نے اعتزالی نظریات کی سرپرستی اور ان کے نفاذ میں نہایت تشدد سے کام لیا۔ بہت سے علما ومحدثین اعتزالی نظریات سے مختلف نظریات رکھنے کی وجہ سے جیلوں میں ڈالے گئے۔ انہیں پابند سلاسل اور زدوکوب کیا گیا۔ امام احمد بن حنبل کو معتصم نے قرآن کے مخلوق ہونے سے انکار پر کوڑے لگائے۔ یہاں تک کہ ان کا جسم لہولہان ہوگیا۔ 227 میں معتصم کے انتقال کے بعد واثق اس کا جانشیں ہوا۔ اس کی حکومت بھی معتزلہ کے زیر اثر رہی اور خاص طور پر خلق قرآن کے مسئلے میں حکومتی مظالم کا سلسلہ جاری رہا۔ اسی کے زمانے میں احمد بن نصر بن مالک کو خلق قرآن کے جرم کی پاداش میں قتل کیا گیا۔ 232ھ میں واثق کا انتقال ہوگیا۔

واثق کے بعد زمام اقتدار متوکل کے ہاتھ میں آئی۔ متوکل نے حکومت کی پالیسی تبدیل کردی۔ 234ھ میں خلق قرآن کی آزمائش کے فلسفے کو ہمیشہ کے لیے ختم کردیا جس کو اسلامی تاریخ میں 'محـنـة' سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ متوکل کا رجحان محدثین کے مسلک کی طرف تھا۔ چناں چہ اس مسلک کو فروغ حاصل ہوا۔ جدل ومناظرے کی فضا ختم کردی گئی۔ اس دور میں طبقہ محدثین کی قوت وشوکت بڑھتی اور اس کے مقابلے میں معتزلہ کی تحریک ٹوٹتی اور پست ہوتی چلی گئی۔ طبقہ محدثین کے عروج کے ساتھ ہی معتزلہ زوال کے شکار ہوگئے اور پھر کبھی ابھر نہ سکے۔

افکار ونظریات

اصول خمسہ:

معتزلہ پانچ بنیادی اصولوں میں یقین رکھتے ہیں۔ یہ بات معتزلہ کے نزدیک طے شدہ ہے کہ جو ان پانچ اصولوں میں یقین رکھنے والا نہ ہو، وہ معتزلی کہلانے کا مستحق نہیں ہوسکتا۔ مشہور معتزلی عالم ابوالحسن خیاط نے اپنی کتاب 'الانتصار' میں پوری قوت کے ساتھ اس بات کا اعادہ کیا ہے۔ یہ اصول خمسہ ان کے نزدیک یہ ہیں:

(1) توحید (2) عدل (3) وعدو عید (4) منزلۃ بین المنزلتین (5) امر بالمعروف ونہی عن المنکر۔

توحید:

توحید کے تعلق سے ان کا نظریہ یہ ہے کہ اللہ کی ذات صفات سے پاک ہے۔ چناں چہ قدرت، ارادہ، سمع، بصر، حیات صفات الٰہیہ جن کا ذکر قرآن میں آیا ہے، ان کے بارے میں ان کا نقطۂ نظریہ ہے کہ وہ بذات خود قائم نہیں ہیں بلکہ ذات الٰہی کا ہی حصہ ہیں۔ اگر انہیں ذات پر زائد مان لیا جائے تو قدیم کا متعدد ہونا لازم آئے گا جب کہ قدیم صرف اللہ تعالیٰ کی ہی ذات ہے۔

عدل: اس کا مطلب ان کے نزدیک یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے تمام تر احکام اس کے عدل وحکمت کے تقاضے کے عین مطابق ہیں۔ اس بنا پر انسان خود اپنے افعال کا خالق ہے۔ انسان جو بھی خیر وشر کا کام انجام دیتا ہے، اس میں خود اس کی اپنی قدرت اور اختیار شامل ہوتا ہے جسے اللہ تعالیٰ نے اسے بخشا ہے۔ قانون عدل کے ذریعہ معتزلہ دراصل ایک دوسرے فرقہ فرقہ جہمیہ کے اس نظریے کی تردید کرتے ہیں کہ انسان کو اپنے فعل میں ارادہ واختیار حاصل نہیں ہے۔ اس لیے انسان کو اس کے اپنے افعال کا ذمہ دار قرار دینا ظلم ہے۔

وعدووعید:

اللہ تعالیٰ نے بندوں سے اچھے اور برے اعمال پر عذاب وثواب کا وعدہ کیا ہے۔ وہ اس کو پورا کرے گا، اس ذیل میں وہ یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ کبیرہ گناہوں کا ارتکاب کرنے والا توبہ نہ کرنے کی صورت میں مغفرت سے محروم رہے گا اور اس کا ٹھکانا جہنم ہوگا۔ اس کے ذریعہ ان کی نظر میں فرقہ مرجئہ کی تردید مقصود تھی جس کا نظریہ تھا کہ ایمان کی موجودگی میں معصیت کچھ نقصان نہیں پہنچاتی۔

منزلہ بین المنزلتین:

یعنی کفر وایمان کے دو درجوں کے درمیان کا درجہ۔ اس نظریہ کا مطلب یہ ہے کہ کبیرہ گناہ کا ارتکاب کرنے والے نہ تو مومن ہیں اور نہ کافر بلکہ وہ ان دونوں درجوں کے درمیان میں ہیں۔

امر بالمعروف ونہی عن المنکر:

امر بالمعروف ونہی عن المنکر یعنی لوگوں کو اچھی باتوں کی تلقین کرنا اور بری باتوں سے روکنا تمام مسلمانوں پر واجب ہے تا کہ اسلام کی تبلیغ ودعوت کا فریضہ انجام دیا جاسکے اور گمراہوں اور زمین میں فساد پھیلانے والوں کو ان کے افعال سے باز رکھا جاسکے۔ اس بنیاد پر ظالم اور فاسق حکمرانوں پر خروج اور ان کے خلاف بغاوت نہ صرف جائز بلکہ واجب ہے۔ ظالم حکمرانوں سے ان کی نظر میں وہ حکمراں بھی مراد ہیں جو ان کے نظریات کے حامل اور ان کے افکار کے پیرو نہ ہوں۔

ان بنیادی اصولوں کے علاوہ ان کے بعض دوسرے عقائد ونظریات حسب ذیل ہیں:

وہ اشیا کے حسن وقبح (good & evil) کا معیار شریعت کے بجائے عقل کو قرار دیتے ہیں۔ ان کی نظر میں شریعت کے تمام تر مسائل عقل کے ذریعہ سمجھے جاسکتے ہیں اور انہیں عقل کے ذریعہ ہی سمجھا جانا چاہیے۔ چناں چہ اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کرنا تب بھی واجب تھا جبکہ اللہ

انسان کی ہدایت کے لیے رسولوں اور کتابوں کو اس کے پاس نہیں بھیجتا۔ قرآن مخلوق ہے۔ اس لیے کہ اگر اسے مخلوق نہ مانا جائے تو وہ قدیم ٹھہرے گا جب کہ اللہ کے سوا کوئی بھی چیز قدیم نہیں ہے۔ بروز قیامت بھی خدا کا دیدار ممکن نہیں ہے۔ اس لیے کہ اس صورت میں خدا کے لیے جسم کو فرض کرنا لازم آئے گا جو محال ہے۔ معتزلہ میں سے بہت سے لوگ تقدیر کا انکار کرتے تھے اور اس تعلق سے وارد نصوص کی تاویل کرتے تھے۔

فرقے

معتزلہ کے بہت سے فرقے تھے خوارج کی طرح جن کے درمیان مختلف مسائل میں باہم اختلافات پائے جاتے تھے۔ ایک فرقے کے دوسرے کے ساتھ باہم چھوٹے بڑے اختلاف کی بنیاد پر بہت سے ذیلی فرقے پیدا ہو گئے۔ عبد القاہر بغدادی نے ان کی تعداد بیس لکھی ہے۔ ان فرقوں میں سے اہم فرقے یہ ہیں:

واصلیہ: واصل بن عطا کے متبعین۔ عمرویہ: عمرو بن عبید کے متبعین۔ ہذلیہ: محمد بن الھذیل العلاف کے متبعین۔ نظامیہ: ابراہیم بن السیار النظام کے متبعین۔ جاحظیہ: عمرو بن بحر الجاحظ کے متبعین۔ الخیاطیہ: ابو الحسین الخیاط کے متبعین۔ الجبائیہ: محمد بن عبد الوہاب الجبائی کے متبعین۔ جعفریہ: جعفر بن حرب کے متبعین۔ معمریہ: معمر ابن عباد السلمی کے متبعین۔ اور الاسکافیہ: محمد بن عبد اللہ الاسکافی کے متبعین۔

13.5 قدریہ

مختصر تعارف:

کلامی مسائل کے باب میں جو مسائل ابتدائے اسلام میں بحث و جدال کا باعث بنے، ان میں قضا و قدر کا مسئلہ سرفہرست ہے۔ قضا و قدر کی بحث اسلام سے قبل یہودی، عیسائی اور ایرانی مذاہب کے حاملین میں پہلے سے موجود تھی۔ عراق و شام کے علاقوں میں ان مذاہب کے علما و اصحاب فکر کے علمی و دینی حلقے قائم تھے۔ ان حلقوں میں فلسفے کا مزاج عام تھا۔ اور اس بنا پر دینی مسائل و مباحث کے اندر عقل و فلسفہ کی روشنی میں غور و خوض کرنے کی کوشش کی جاتی تھی۔ ان علاقوں کے اسلامی فتوحات میں شامل ہونے اور ان اقوام سے نسبت رکھنے والے افراد کے دائرہ اسلام میں قدم رکھنے کے بعد طبعی طور پر یہ مسائل اسلامی فکر کے بھی موضوعات کا حصہ بن گئے۔ آگے چل کر جب یونانی، سنسکرت اور کلدانی و سریانی زبانوں سے فلسفیانہ کتابوں کے ترجمے ہوئے تو ان موضوعات و مباحث میں مزید شدت و وسعت پیدا ہو گئی۔ تقدیر کے مسئلے کے تعلق سے یہ نکتہ زیر بحث رہا کہ انسان کو اپنے افعال میں ارادہ و اختیار کی آزادی حاصل ہے یا وہ مجبور محض ہے۔ ایک جماعت نے جبر کا عقیدہ اختیار کیا یعنی انسان اپنے ارادہ و اختیار میں آزاد نہیں ہے۔ یہ جبریہ تھے جس پر گزشتہ سطور میں گفتگو کی گئی۔ اس کے مقابلے میں دوسرا وہ گروہ ابھر کر سامنے آیا جس نے تقدیر کا انکار کرتے ہوئے یہ نظریہ اختیار کیا کہ انسان اپنے افعال اور سرگرمیوں میں مکمل طور پر آزاد ہے۔ ان کی انجام دہی میں خدا کا کوئی دخل نہیں ہے۔ قضا و قدر سے انکار کی وجہ سے یا اس وجہ سے کہ اس کے نظریے کے مطابق انسان اپنی تقدیر کا خالق خود ٹھہرتا ہے، یہ جماعت ''قدریہ'' کہلائی۔ قدریہ نے مزید آگے بڑھ کر یہ تصور پیش کیا کہ اللہ تعالیٰ کو واقعات و حوادث کا علم ان کے وقوع کے بعد ہوتا ہے۔ اس سے پہلے نہیں ہوتا۔ کہا جاتا ہے کہ اسلام میں اس نظریے کا بانی یا اس کی اشاعت کرنے والا معبد الجہنی تھا جس کا ذکر اوپر آ چکا

ہے۔اس نظریے نے جبر کے نظریے کو دبا دیا۔اصحاب علم کی ایک بڑی تعداد اس کی حامل ہوگئی۔اور تیسری صدی ہجری میں وہ علم کلام کا غالب ترین موضوع بن گیا۔

نشو و ارتقا

اسلامی تاریخ میں فرقہ قدریہ کی شروعات پہلی صدی ہجری کے اواخر میں بصرہ، عراق میں ہوئی۔عراق اس نوع کے نظریات و افکار کا سب سے بڑا مرکز اور منبع تھا۔مختلف روایات کے مطابق، معبد الجہنی (م:80) نے یہ عقیدہ ایک عیسائی سے اخذ کیا تھا، اس کا نام بعض لوگوں نے ''سنبویہ'' لکھا ہے۔معبد جہنی نے زور و شور کے ساتھ عراق میں اس نظریے کی دعوت و تشہیر کی۔معبد، جیسا کہ ذہبی نے اپنی کتاب ''میزان الاعتدال'' میں لکھا ہے، تابعین کی جماعت سے تعلق رکھتا تھا اور محدثین کی نظر میں ''صدوق''(نہایت سچا) تھا۔(احمد امین: فجر الاسلام:285)بصرہ میں وہ حسن بصری کے حلقہ علم میں شریک ہوا کرتا تھا۔ایک دن اس نے حسن بصری سے سوال کیا کہ بنو امیہ کی طرف سے اپنے جرائم اور ظالمانہ کاروائیوں کے جواز میں قضا و قدر کا جو عذر پیش کیا جاتا ہے وہ کہاں تک صحیح ہے؟انہوں نے جواب دیا کہ خدا کے یہ دشمن جھوٹ بولتے ہیں۔چناں چہ اس سے شہ پا کر عبدالرحمٰن بن اشعث کے ساتھ مل کر اس نے بغاوت کی اور اس جرم میں اسے حجاج بن یوسف نے قتل کروا دیا۔(شبلی نعمانی: علم الکلام ص:22، ابوزہرہ: تاریخ المذاہب الاسلامیہ ص:190)معبد سے یہ نظریہ اس فکر کے دوسرے سب سے بڑے داعی غیلان دمشقی نے اخذ کیا، اور اپنے وطن شام میں اسکی اشاعت کی۔وہ حضرت عثمان کا غلام تھا اور اس نے محمد بن حنفیہ سے بیک واسطہ تعلیم پائی تھی۔اس نے حضرت عمر بن عبدالعزیز کو خط لکھ کر بنو امیہ کے مظالم پر توجہ دلائی۔عمر بن عبدالعزیز نے اسے بلا کر شاہی توشہ خانہ کی نیلامی کی خدمت سپرد کی۔عمر بن عبدالعزیز کے بعد ہشام بن عبدالملک تخت نشیں ہوا۔اس نے بغاوت انگیزی کے جرم میں اس کے ہاتھ پاؤں کٹوا دئے لیکن امیہ پر اس کی تنقیدات کا سلسلہ پھر بھی جاری رہا تو ہشام نے اس کا سر قلم کروا دیا۔(علم الکلام ص:23)ابوزہرہ نے بھی لکھا ہے کہ اس کے قتل کی وجہ خالص سیاسی تھی۔ایک عام نقطۂ نظر یہ ہے کہ اس کو اس کے بدعت پسندانہ خیال آرائیوں کی بنا پر قتل کیا گیا۔اس کی موت سے یہ نظریہ کمزور ہوا لیکن ختم نہیں ہوا۔ابوزہرہ لکھتے ہیں:

''بعض علما کا خیال ہے، وہ کہتے ہیں کہ (غیلان کے انتقال کے بعد) یہ نظریہ کمزور ہوگیا مگر یہ بات محل نظر ہے۔حقیقت یہ ہے کہ قدری مذہب صدیوں تک بصرہ میں موجود رہا اور وہاں خوب پھلا پھولا'' (تاریخ المذاہب الاسلامیہ ص، 198)

لیکن احمد امین اور بعض دوسرے اصحاب قلم کے بقول آگے چل کر قدری اور جہمی نظریات نظریہ اعتزال میں ضم ہوگئے۔دوسرے فریق کی بات زیادہ صحیح اور معقول معلوم ہوتی ہے کہ اعتزال کی تحریک جو دوسری صدی ہجری کے اوائل میں پیدا ہوئی اس نے بعض تبدیلیوں کے ساتھ قدری نظریات کو اختیار کرلیا۔اسی لیے بہت سے اہل علم معتزلہ پر قدریہ کا بھی اطلاق کرتے ہیں۔اس لیے کہ انسان کے اپنے عمل اور ارادہ میں مختار ہونے اور اپنے افعال کا خود خالق ہونے کا نظریہ اس نے قدریہ سے ہی اخذ کیا تھا یا دوسرے لفظوں میں اس میں اس کی موافقت کی تھی۔

افکار و نظریات

قدریہ اور معتزلہ کے بہت سے عقائد مشترک ہیں کیوں کہ، جیسا کہ گزشتہ صفحات میں گزرا، دراصل یہ قدریہ ہی ہیں، جن کے بہت

سے بنیادی عقائد کو معتزلہ نے اختیار کرلیا اور انہوں نے انہیں اپنے اصول دین کا حصہ بنالیا۔لیکن معتزلہ کو یہ پسند نہیں تھا کہ ان پر قدریہ کا اطلاق کیا جائے۔کیوں کہ بہت سے امور میں وہ قدریہ سے اختلاف بھی رکھتے تھے۔

قدریہ اللہ تعالیٰ کی ہر ایک ازلی صفت کے منکر تھے۔ان کا قول ہے کہ ازل میں نہ تو اللہ تعالیٰ کا کوئی نام تھا اور نہ صفت۔

رویت باری کو محال تصور کرتے تھے۔ان کا تصور تھا کہ نہ تو وہ دوسروں کو دیکھتا ہے اور نہ دوسرے اس کو دیکھ سکتے ہیں۔البتہ پہلی بات سے قدریوں کی ایک جماعت اختلاف رکھتی تھی اور اس کی قائل تھی۔

ان کے مطابق ،اللہ کا کلام حادث ہے۔اکثر قدری کلام اللہ پر مخلوق ہونے کا اطلاق کرتے تھے۔ ان کا خیال تھا کہ انسان اپنے افعال کا خود خالق ہے اور خدا کے ارادے اور مشیت کے بغیر وہ ان کو انجام دینے پر قدرت رکھتا ہے۔تقدیر کی باگ ڈور خود انسان کے اپنے ہاتھ میں ہے اور اس معنیٰ میں وہ اپنی تقدیر کا خود خالق ہے۔

13.7 مرجئہ

مختصر تعارف:

''ارجا'' کے معنیٰ عربی میں کسی معاملے کو مؤخر یا ملتوی کرنے کے ہیں۔مرجئہ پر اس لفظ کا اطلاق اس لیے کیا جاتا ہے کہ وہ کبیرہ گناہوں کے مرتکبین پر کفر کا حکم لگانے کے بجائے ان کے معاملے کو خدا کے سپرد کیے جانے اور یوم حساب تک مؤخر رکھنے کا نظریہ رکھتے تھے۔ خاص طور پر جب تحکیم (دیکھیے :مضمون خوارج) کے واقعے کے بعد خوارج نے تکفیر مسلم کا علم بلند کیا اور اپنے سوا تمام لوگوں کی تکفیر کے ساتھ ان کی خوں ریزی کو اپنے لیے حلال کرلیا تو اس سے امت میں اجتماعی سطح پر بے چینی اور تشویش پھیل گئی۔اس کے بعد خوارج کے مقابلے شیعان علیؓ کا طبقہ سامنے آیا جس نے خوارج کے ساتھ بنی امیہ کی تکفیر کی۔اس طرح مسلم معاشرے میں تکفیر وتفسیق (فاسق ٹھہرانا) کی گرم بازاری عام ہوگئی تو ایسے میں ایک جماعت سامنے آئی جس نے ''صلح کل'' کا رویہ پیش کرتے ہوئے کہا کہ ہم کسی بھی کلمہ گو مسلمان کی تکفیر نہیں کرتے۔ان کے معاملے کو علیم وخبیر خدا کے سپرد کرتے ہیں کہ وہی ان سے متعلق فیصلہ کرے گا۔کیوں کہ وہی ان کے ایمان یا کفر کی حقیقت سے بخوبی واقف ہے۔

یہ نظریہ اپنے آپ میں امت کے نظم اجتماعی کو پراگندگی اور تفرقے اور انتشار سے بچانے والا تھا لیکن حقیقت یہ ہے کہ آگے چل کر وہ مزید انتشار پیدا کرنے کا باعث بن گیا۔کیوں کہ اپنے اگلے مرحلے میں ارجاء کا تصور رکھنے والوں نے اس میں غلو کرکے اس نظریے کو یہ شکل دے دی کہ ایمان کی موجودگی میں گناہوں کے ارتکاب سے ،خواہ وہ صغیرہ ہوں یا کبیرہ ،کوئی ضرر نہیں پہنچتا۔ایمان صرف دل کی معرفت کا نام ہے۔عمل اس کی حقیقت میں داخل نہیں ہے۔اس لیے دل سے ایمان لانے کے بعد کوئی زبان سے بت پرستی کا اظہار کرے یا زبانی سطح پر یہودی وعیسائی بن جائے ،اس سے کچھ فرق نہیں پڑتا۔

اس طرح یہ نظریہ بدعملی اور عیاشی کا ذریعہ بن گیا۔اس سے اباحیت کے دروازے کھل گئے اور نیکی و پارسائی کے کوئی معنیٰ باقی نہیں رہے۔

جیسا کہ گزشتہ سطور میں ذکر کیا گیا، قتل عثمانؓ سے جس فتنے کا آغاز ہوا جس کے نتیجے میں قتل وخوں ریزی کے واقعات پیش آئے، ان میں صحابہ کرام اور تابعین عظام کی ایک جماعت نے خاموشی کو اپنا شعار بنایا اور ان سے بالکل علاحدہ اور خود کو غیر جانب دار رکھنے کو ترجیح دی۔ اس ذیل میں ان کے پیش نظر رسول اللہ کی بعض وہ حدیثیں تھیں جن میں کسی بھی قسم کے تشدد پسندانہ ردعمل سے گریز کرتے ہوئے گوشہ گیری کی ترغیب دی گئی تھی۔ امام نووی نے لکھا ہے کہ یہ معاملات بے حد پیچیدہ تھے اور صحابہ کی ایک جماعت اس میں اپنا موقف متعین نہ کر سکی تھی۔ بلکہ وہ حیران وسرگرداں تھی۔ وہ دونوں جماعتوں سے الگ ہوگئی اور لڑائی میں شرکت نہ کی نہ یہ فیصلہ کر پائی کہ راہ صدق وصفا پر کون گامزن ہے۔

(بحوالہ تاریخ المذاہب الاسلامیہ ص 205)

صحابہ وتابعین میں سے جو لوگ اس نظریے کا اظہار کر چکے تھے کہ گناہ کبیرہ کے مرتکب کے معاملے کو مؤخر رکھا جائے، وہ اس حقیقت سے بے خبر نہیں تھے کہ یہ معاملہ محض سیاسی صورت حال کی پیداوار ہے۔ دوسرے لوگوں نے اس رجحان میں اضافہ کیا اور مختلف اسلامی جماعتوں کے درمیان باہم تکفیر وتفسیق کی صورت حال کے پیش نظر اس تصور کو آگے بڑھایا کہ جو شخص بھی کلمۂ اسلام کا اقرار واظہار کرتا ہے وہ مسلمان ہے خواہ اس نے گناہ کبیرہ کا ارتکاب ہی کیوں نہ کیا ہو۔

یہاں تک یہ بات قابل اعتراض نہ تھی اور اسلام کی روح کے عین مطابق تھی اور اور اس آشوبناک وپر پیچ صورتحال میں سلامتی کی راہ دکھانے والی تھی۔ لیکن اب بعض سہل پسند طبقوں نے اس اساس پر اس نظریے کی عمات اٹھائی کہ ایمان صرف دل کی معرفت کا نام ہے۔ نہ تو اس کے لیے زبان سے اقرار کی ضرورت ہے اور نہ عمل کی۔ آگے چل کر یہ لے اور آگے بڑھی اور یہ دعویٰ کیا گیا کہ کبیرہ گناہوں کے ارتکاب سے بھی ایمان پر کوئی اثر نہیں پڑتا اور صاحب ایمان کو کچھ نقصان نہیں پہنچتا۔ کیوں کہ ایمان اور عمل ایک دوسرے سے جدا ہیں۔

غرضیکہ دوسرے فرقوں نے اسلام اور ایمان کے دائرے کو جس قدر تنگ کر دیا تھا، مرجئہ نے اس کے ردعمل میں اس کو ناواجب طور پر لامتناہی وسیع کر دیا۔ اس نظریے نے ہر اس شخص کو اپنا گرویدہ بنانا شروع کر دیا جو لطف اندوزی اور لذت پرستی کی نفسیات کا شکار ہو۔ اس لیے تمام صالح فکر کے لوگوں نے اس سے برأت کا اظہار کیا۔ حضرت زید بن علی کا قول ہے کہ: ''میں مرجئہ فرقہ سے اظہار برأت کرتا ہوں جس نے بدکار لوگوں کو بھی عفو خداوندی کا امیدوار بنا دیا ہے''۔

مرجیہ کی ہنگامہ آرائیوں کا مرکز بھی زیادہ تر عراق کا علاقہ تھا۔ مرجئہ کے نظریات اموی حکمرانوں کے لیے اکسیر کا درجہ رکھتے تھے۔ اموی حکمراں یہی چاہتے تھے کہ ان کی بدکاریاں اور جرائم ایمان واعتقاد کی بحث کا موضوع نہ بنیں۔ اور ان کے مومن خالص ہونے پر کوئی انگلی اٹھانے والا نہ ہو۔ اس لیے اموی حکمرانوں نے ارجاء کے نظریے کی سرپرستی کی۔ چناں چہ اسے اس عہد میں خوب پھلنے پھولنے کا موقع ملا۔ عباسیوں کے عہد میں جو امویوں کے مقابلے میں زیادہ تعیش پرست واقع ہوئے تھے، خاموشی کے ساتھ اس کی سرپرستی کی گئی۔ ہارون رشید کہا کرتا تھا کہ: الارجاء دین الملوک یعنی ''ارجاء'' بادشاہوں کا مذہب ہے۔

لیکن اس سرپرستی کے نتیجے میں اخلاق باختگی اور اباحیت کا جو مزاج لوگوں میں پیدا ہوا اس سے ارجاء کا لفظ اس قدر بدنام ہوا کہ اسے ایک فرقے اور جماعت کی طرف سے دوسرے فرقے کے حق میں گالی کے طور پر استعمال کیا جانے لگا۔ معتزلہ ہر اس شخص کو مرجی ہونے کا طعنہ دیتے تھے جو کبائر کے مرتکب کو جہنمی باور کرنے والا نہ ہو۔ حضرت امام ابوحنیفہ کے اصحاب کو ان کے مخالفین نے ارجاء کے کٹہرے میں لاکھڑا کیا۔ اس کی وجہ غالبًا یہ تھی کہ امام موصوف کے نزدیک ایمان بسیط ہے اور وہ کم وبیش نہیں ہوتا۔ حالاں کہ یہ اعتقاد امام صاحب سے پوری طرح ثابت نہیں ہے۔ علامہ شہرستانی نے اپنی کتاب الملل والنحل میں لکھا ہے کہ چوں کہ امام صاحب قدریہ اور معتزلہ کے خلاف تھے اس لیے انہوں نے ہی آپ کو اس لقب سے بدنام کرنے کی کوشش کی ہوگی۔

عہد عباسی متوکل کے دور میں جب اعتزال کی فکر کو زوال آیا تو اسی کے ساتھ ارجاء کی فکر بھی، جس میں غلو پایا جاتا تھا، ختم ہوگئی اور اس کے صالح عنصر کو یعنی یہ کہ اہل قبلہ کی تکفیر سے حتی الامکان گریز کیا جائے، اسلامی فکر نے اپنے اندر جذب کرلیا۔

افکار ونظریات

عقائد وافکار کا خلاصہ اوپر کی سطور میں مذکور ہوا۔ بعض مزید تفصیلات ان سطور میں درج کی جاتی ہیں:

جماعت مرجئہ کو بعض علما نے دو قسموں میں تقسیم کیا ہے: (1) ایک وہ جو سنت کے دائرے میں تھا (2) اور دوسرا وہ جس نے بدعت کی روش اختیار کی۔ سنی مرجئہ فرقہ اس نقطۂ نظر کا حامل تھا کہ کبائر کا ارتکاب کرنے والوں کو گناہ کے مطابق عذاب دیا جائے گا لیکن وہ دائمی طور پر جہنم کا حصہ نہیں بنیں گے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی رحمت بے پایاں کے نتیجے میں انہیں معاف ہی کردے کہ اس کی رحمت ہر چیز پر حاوی ہے۔ بدعتی مرجئہ کا عقیدہ تھا کہ ایمان معصیت کے لیے ڈھال ہے۔ اور ایمان کے رہتے ہوئے گناہوں کے ارتکاب سے مومن کو کوئی نقصان نہیں پہنچتا۔ وہ ہر دو صورت میں جنت کا مستحق ہے۔

بدعتی مرجئہ فرقے میں بھی دو فریق شامل تھے۔ ایک فریق صرف دلی تصدیق کو ایمان قرار دیتا تھا جبکہ دوسرا زبان سے اقرار کو بھی ایمان کے لوازمات میں شمار کرتا تھا لیکن عمل بالارکان ان دونوں فریق کے نزدیک حقیقت ایمان سے خارج تھا۔

بعض مرجئہ کہتے تھے کہ اگر کوئی یوں کہے کہ مجھے معلوم ہے کہ اللہ نے خنزیر کو حرام قرار دیا ہے لیکن مجھے اتنا معلوم نہیں کہ آیا وہ خنزیر یہی خنزیر ہے یا بکری یا کچھ اور تو ایسا شخص مومن ہی رہے گا۔ اسی طرح کوئی یوں کہے کہ خدا نے حج فرض کیا ہے لیکن مجھے نہیں معلوم کہ کعبہ کہاں ہے۔ ممکن ہے کہ وہ ہندوستان میں ہو تو ایسا شخص بھی مومن ہی کہلائے گا۔

ان کی مراد ان اقوال سے یہ تھی کہ اس قسم کے اعتقادات ایمان کی حقیقت سے تعلق نہیں رکھتے۔ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ کوئی مسلمان کعبہ کی حقیقت سے بے خبر یا بکری اور خنزیر میں فرق وتمیز کے شعور سے ناآشنا ہو۔

13.8 خلاصہ

فرقہ جہمیہ کا بانی جہم بن صفوان ہے۔ اسی سے منسوب ہوکر یہ فرقہ جہمیہ کہلاتا ہے۔ اس فرقے کی ابتدا اسلام کی دوسری صدی ہجری

میں ہوئی۔ اس تعلق سے سب سے پہلا نام جعد بن درہم کا آتا ہے، جس سے جہم نے یہ نظریہ اخذ کیا۔ سب سے پہلے اسی نے خدا کی صفات کی نفی کے نظریے کی لوگوں میں تبلیغ کرنی شروع کی۔ اس کے بدعت پسندانہ خیالات (جبکہ بعض اہل دانش کی نگاہ میں سیاسی مقاصد کے تحت) والی عراق خالد عبداللہ القسری نے عیدالاضحیٰ کے دن اسے قتل کر دیا۔ جہم بن صفوان کو بھی دوسری صدی ہجری کے آغاز میں قتل کر دیا گیا۔ جہمیہ کے اکثر بنیادی نظریات کی تشکیل اسی نے کی۔ معتزلہ نے اپنے بہت سے نظریات کی بنیاد جہمی نظریات پر رکھی لیکن اس کے بہت سے نظریات کو اس نے ترک کر دیا۔ جہمیہ نے عقیدہ جبر کی انتہائی شکل کو اختیار کیا۔ اس کی نظر میں انسان اس حد تک مجبور و بے بس ہے کہ وہ نہ کسی چیز کا ارادہ کر سکتا ہے اور نہ اسے کسی فعل پر قدرت حاصل ہے۔ اس کے نظریات کے مطابق خدا کا کلام قدیم نہیں بلکہ حادث ہے۔ اور اس طرح قرآن مخلوق ہے۔ خدا کو ان اوصاف سے متصف نہیں کیا جا سکتا جن کا اطلاق مخلوق پر بھی ہو سکتا ہے۔ جہمیہ اس بات سے انکار کرتے تھے کہ اللہ تعالیٰ نے جو چیزیں پیدا کی ہیں یا جن چیزوں کا حکم دیا ہے، ان میں کوئی حکمت پائی جاتی ہے۔ جہمیہ کے متبعین امر بالمعروف ونہی عن المنکر کے تصور کے مطابق ظالم وفاسق حکمرانوں کے خلاف مسلح بغاوت ضروری تصور کرتے تھے۔

جبریہ کا نظریہ قدریہ کے برعکس یہ ہے کہ انسان مجبور محض ہے۔ جزوی اور کلی سارے اختیارات صرف خدا کو ہی حاصل ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ یہ نظریہ جعد بن درہم نے ایک دوسرے شخص ابان بن سمعان سے حاصل کیا تھا اور اس نے طالوت بن اعصم یہودی سے۔ اموی دور کے اوائل میں اس نظریے کو ترقی حاصل ہوئی اور اس نے باضابطہ ایک مکتب فکر کی شکل اختیار کر لی۔ اس کے مختلف ذیلی فرقے ہوئے جیسے جہمیہ، ضراریہ وغیرہ۔ جبری رجحانات کا آغاز صحابۂ کرام کے زمانے میں ہی ہو چکا تھا۔ چناں چہ عبداللہ ابن عباس اور حسن بصری کے ایسے خطوط ملتے ہیں [illegible] میں جبریوں کو اس نظریے سے باز آنے کی دعوت دی گئی ہے۔ اس نظریے کے حاملین پل صراط، میزان، عذاب قبر اور قیامت میں خدا کے دیدار (رویئت باری) کا انکار کرتے تھے۔ وہ معتزلہ کی طرح اس بات کے قائل تھے کہ قرآن اللہ کی مخلوق ہے۔ ان کا عقیدہ تھا کہ ایمان صرف اللہ کی معرفت کا نام ہے۔

اسلامی تاریخ میں فرقہ قدریہ کی شروعات پہلی صدی کے اواخر میں بصرہ، عراق میں ہوئی۔ معبد جہنی اس نظریے کا بانی یا محرک سمجھا جاتا ہے۔ اس سے یہ نظریہ غیلان دمشقی نے اخذ کیا۔ ہشام بن عبدالملک نے بغاوت انگیزی کے جرم میں اس کا سر قلم کروا دیا۔ آگے چل کر قدر کا نظریہ نظریہ اعتزال میں ضم ہو گیا۔ قدریہ کا بنیادی نظریہ یہ ہے کہ تقدیر کی کوئی حقیقت نہیں ہے۔ انسان اپنے افعال کا خود خالق ہے۔ خدا کی مشیت کا ان کو وجود میں لانے میں کوئی دخل نہیں ہے۔ اللہ کا کلام حادث ہے۔ اکثر قدری کلام اللہ پر مخلوق ہونے کا اطلاق کرتے تھے۔ معتزلہ کا بانی اکثر علما کے نزدیک واصل بن عطا کو تصور کیا جاتا ہے۔ اس کے بدعت پسندانہ خیالات کی وجہ سے حسن بصری نے اسے اپنی مجلس علم سے یہ کہہ کر نکال دیا کہ اعتزل عنّا (ہم سے دور ہو جاؤ) اس وقت سے اس فکر کے حاملین کو معتزلہ کے نام سے پکارا جانے لگا۔ اموی عہد کے اواخر میں اس فرقے کا ظہور ہوا جس کے مختلف ومتعدد سیاسی وسماجی عوامل تھے۔ سب سے بڑا عامل اسلام کے دائرے میں مختلف عجمی اقوام کا داخلہ اور اسلامی تمدن کے فروغ کے تحت ان کے ساتھ میل جول تھا۔ دوسرا بڑا عامل یونانی وایرانی اور ہندی کتابوں کا عربی میں ترجمہ تھا۔ معتزلہ نے اپنے بہت سے نظریات قدریہ سے اخذ کیے۔ عہد عباسی میں اس کو مامون کی سرپرستی حاصل ہوئی اور اس طرح اسے اقتدار حاصل ہو گیا جس کا غلط استعمال اس نظریے کی اشاعت اور ان کے مخالفین کو زدوکوب کرنے میں کیا گیا۔ مامون کے بعد معتصم نے بھی معتزلہ کی سرپرستی کی۔ اس کے دور

میں قرآن کے مخلوق ہونے سے انکار کے نظریے پر احمد بن حنبل کو سخت ترین سزائیں دی گئیں۔ تبدیلی کے دور میں اس کی سیاسی سرپرستی ختم ہوئی۔ متوکل نے اس کے بدعت پسندانہ خیالات پر پابندی عائد کردی چناں چہ اس کے عہد میں اسلام کی متوارث سنی فکر کو فروغ پانے کا موقع ملا۔ معتزلہ کے پانچ بنیادی اصول ہیں، (1) توحید (2) عدل (3) وعد و وعید (4) منزلہ بین المنزلتین (5) امر بالمعروف ونہی عن المنکر۔ جو ان اصول خمسہ میں یقین نہ رکھتا ہو وہ معتزلی کہلانے کا حق نہیں رکھتا۔

مرجئہ پر اس لفظ کا اطلاق اس لیے کیا جاتا ہے کہ وہ کبیرہ گناہوں کے مرتکبین پر کفر کا حکم لگانے کے بجائے ان کے معاملے کو خدا کے سپرد کیے جانے اور یوم حساب تک مؤخر رکھنے کا نظریہ رکھتے تھے۔ اس نظریے کا آغاز و ارتقا حضرت عثمان کی شہادت کے بعد پیدا ہونے والے فتنے کی آشوبناک صورت حال میں ہوا جب مختلف اسلامی جماعتوں نے ایک دوسرے کی تکفیر شروع کی اور اُن کی جان و مال کو اپنے لیے حلال کرلیا۔ اس نظریے کے حاملین کا عقیدہ تھا کہ مرتکب کبیرہ کافر نہیں ہے۔ لیکن بعد میں اس نظریے میں غلو پیدا ہوا اور یہ دعویٰ کیا گیا کہ ایمان صرف دل کی معرفت کا نام ہے۔ کبیرہ گناہوں کے ارتکاب سے سرے سے ایمان پر کوئی فرق مرتب نہیں ہوتا۔ اس نظریے نے اسلامی سماج میں ایک حد تک اباحیت کا دروازہ کھول دیا۔

13.9 نمونے کے امتحانی سوالات

درج ذیل سوالوں کے جوابات تیس سطروں میں لکھیے۔

1- معتزلہ کے نشو و ارتقا اور اس کے نظریات سے بحث کیجیے۔

2- جہمیہ اور جبریہ کا جائزہ لیجیے۔

3- قدریہ اور مرجئہ کے ظہور میں آنے کے اسباب لکھیے۔

درج ذیل سوالوں کے جوابات پندرہ پندرہ سطروں میں لکھیے۔

4- جبریہ کے نشو و نما پر روشنی ڈالیے۔

5- مرجئی نظریات کس حد تک اسلام کے مطابق ہیں؟ تحریر کیجیے۔

13.10 مطالعے کے لیے معاون کتابیں

1. محمد ابوزہرہ: تاریخ المذاہب الاسلامیہ (اردو ترجمہ: رئیس احمد ندوی)

2. اسلم جے راج پوری تاریخ الامت (جلد چہارم)

3. عبدالقاہر بغدادی : الفَرق بین الفِرَق (عربی)

4. محمد بن عبدالکریم شہرستانی : الملل والنحل

5. احمد امین : فجر الاسلام

6. احمد امین : ضحی الاسلام (عربی) (جلد:3)

7. نجلا لطفی : الفرق والمذاهب والجماعة القدیمة

8. متعدد علماء :(ترتیب) موسوعة الفرق المنتسبة للاسلام

اکائی 14: مسلم معاشرے پر اختلاف کے اثرات اور اس کے نقصانات

اکائی کے اجزا

14.1 مقصد

اس اکائی کو پڑھنے کے بعد طلبہ اس حقیقت سے واقف ہوسکیں گے کہ مسلمانوں کے اندر مختلف سطحوں پر جو اختلافات واقع ہوئے، ان کے مسلم معاشرے پر کون سے منفی اثرات مرتب ہوئے؟ ان اختلافات وتنازعات کے نتیجے میں اسے کن نقصانات سے دوچار ہونا پڑا۔ دور حاضر کے وہ کون سے مسائل ہیں جو اس اختلاف وکش مکش کی صورت حال کی دین ہیں؟

14.2 تمہید

اس اکائی میں یہ بتایا جائے گا کہ مسلم معاشرے پر مسلمانوں کے مختلف حلقوں میں پائے جانے والے اختلافات ونزاعات کے کیا اثرات پڑے؟ ماضی وحال کے تناظر میں، اس اختلاف وتفرقہ بازی نے مسلم معاشرے کو کن مسائل سے دوچار کیے رکھا اور یہ مسائل کس طرح اسکی ترقی اور فلاح وبہبود میں رکاوٹ بنے رہے؟

14.3 مسلم معاشرے پر اختلاف کے منفی اثرات: تاریخی تناظر

اسلام میں اختلاف محمود کی ستائش اور اختلاف مذموم کی شدید مذمت کی گئی ہے۔قرآن اس بات پر زور دیتا ہے کہ: تم آپس میں اختلاف اور تنازع نہ کروورنہ تم ناکامیاب ہوجاؤ گے اور تمہاری ہوا اکھڑ جائے گی۔(الانفال:46) شدت کے ساتھ اس بات کی تاکید کی گئی ہے کہ مسلمان اللہ کی رسی کو مضبوطی کے ساتھ پکڑے رہیں اور تفرقے اور اختلاف میں نہ پڑیں۔(آل عمران:103) اللہ تعالیٰ نے اپنی ایک بڑی نعمت کے طور پر اس کا ذکر کیا ہے کہ اس نے باہم مسلمانوں کے دلوں کو جوڑ دیا اور اس طرح وہ آپس میں بھائی بھائی ہوگئے۔ (ایضا) اہل کتاب کی یہ صفت بتائی گئی کہ وہ اختلاف اور تفرقے میں پڑنے والے ہیں۔اس لیے ان کی روش سے احتراز کرنا چاہیے (آل عمران:105) دراصل اسلام میں اجتماعیت پر بہت زیادہ زور دیا گیا ہے۔اسلام کی نظر میں اجتماعیت تمام تر خیر وفلاح کا سرچشمہ ہے۔اجتماعیت نہ ہوتو امت اسلام کے ایک امت ہونے کا تصور دھندلا ہوجاتا ہے۔اسی لیے رسول اللہؐ نے مدینہ میں اسلامی معاشرے کی تشکیل کے لیے جو بنیادی اقدامات کیے ان میں ایک قدم یہ تھا کہ آپ نے مہاجرین وانصار کو مواخات (باہمی بھائی چارہ) کے بندھن میں باندھ دیا۔اور فرمایا کہ ہر مسلمان آپس میں بھائی بھائی ہے (مسلم:2580) وہ ایسے جسم کی طرح ہے کہ اگر اس کے کسی عضو کو تکلیف پہنچتی ہے تو پورا جسم اس درد کو محسوس کرتا ہے۔ (بخاری:5665،مسلم:2586)

مسلم تاریخ میں عہد نبوی اور عہد خلافت راشدہ ایک مثالی معاشرہ تھا، جس میں لوگوں کے دل ایک دوسرے سے ملے ہوئے تھے۔ محبت اور تعاون ومواسات کی فضا نے امت مسلمہ کو ایک خاندان کی شکل دے دی تھی۔لیکن یہ صورت حال خلافت راشدہ کے بعد باقی نہیں رہی اور بڑے پیمانے پر اختلاف وتفرقے اور نزاع کی صورت حال پیدا ہوگئی۔اہل بدعت کے بہت سے فرقے پیدا ہوئے: جیسے جہمیہ، جبریہ، مرجئہ، خوارج، معتزلہ وغیرہ (جن کی تفصیلات اس بلاک کی تیسری اور چوتھی اکائی میں موجود ہیں)۔ان فرقوں کے وجود میں آنے کی مختلف وجوہات تھیں جن میں سب سے اہم وجہ اسلام کے دائرے میں آنے والی مختلف عجمی اقوام کے ساتھ مسلمانوں کا اختلاط اور یونانی سمیت مختلف دوسری زبانوں سے کتابوں کا منصور اور مامون عباسی کے عہد میں عربی میں ترجمہ تھا۔ان قوموں کے افراد اور ان کتابوں میں پیش کردہ فلسفیانہ مباحث نے سادہ لوح مسلمانوں کے ذہنوں میں اپنے عقائد وایمانیات کے بارے میں متعدد سوالات پیدا کردیے۔ان سوالات کے جوابات کے لیے کی جانے والی ذہنی تگ ودو نے نئے نئے نیم دینی فلسفیانہ نظریات کو جنم دیا۔اور یوں نئے نئے فرقے ظہور میں آتے چلے گئے۔ان فرقوں کے باہمی اختلاف ونزاع کی صورت حال نے اسلامی معاشرے پر شب خون مارا اور اس میں پراگندگی پھیل گئی۔عہد اموی و عباسی، جن میں اسلامی تہذیب نے ارتقا کے مراحل طے کیے، گوناگوں خوبیوں کے ساتھ بعض کمزور پہلو بھی رکھتا ہے۔ان کمزور پہلوؤں میں سے ایک یہ ہے کہ باہمی اختلاف ونزاع کی صورت حال بھی اس میں اپنی انتہا کو پہنچ گئی۔خلفا وسلاطین کی کوششیں اپنی جگہ لیکن اس اختلاف ونزاع کی صورت حال پر قابو نہیں پایا جاسکا۔

امت اسلامیہ کی صلاحیتوں کا ایک بڑا حصہ باہمی اختلاف ونزاع کے تصفیے میں صرف ہوتا رہا۔مثال کے طور پر عربوں کے تفوق کے نظریے نے شعوبی تحریک (الشعوبية) کو وجود میں آنے کی راہ ہموار کی جو عربوں پر عجمی تفوق وبرتری کا نظریہ رکھتی تھی اور عربوں کے تئیں نفرت سے غذا پاتی تھی۔''شعوبیت'' نے سماجی اتحاد کو شدید طور پر نقصان پہنچایا اور سیاسی نظام کو اس سے سخت صدمہ پہنچا۔کہا جاتا ہے کہ 1258ء میں

عالم اسلام کے قلب بغداد پر تاتاریوں کے حملے کو شہہ دینے میں اسی مسلکی کش مکش اور گروہ بندی کی نفسیات کو دخل تھا۔فردوس گم شدہ اسلامی اندلس کی ویرانی وتاراجی کے ابتدائی عوامل میں مسلم حکم رانوں کے درمیان باہمی اختلاف اور خانہ جنگی بھی شامل تھی۔غور کرنے کی بات ہے کہ اندلس کی اسلامی حکومت چوں کہ اموی الاصل تھی اس لیے عباسی حکومت کی نظر میں ہمیشہ خار بن کر چبھتی رہی۔ کہا جاتا ہے کہ عباسی حکومت کی طرف سے یورپ کی بعض غیر مسلم حکومت کے ساتھ مل کر اسے نیست ونابود کرنے کی بھی کوشش کی گئی لیکن اس میں کامیابی نہیں ملی۔لیکن باہمی اختلاف اور ایسے ہی بعض دوسرے عوامل کی وجہ سے وہ اس قدر کمزور ہوتی چلی گئی کہ دشمن کے لیے تر نوالہ بن کر رہ گئی۔

ہندوستان کی مسلم سیاسی تاریخ بھی باہمی اختلاف اور خانہ جنگی مثالوں سے پر ہے۔یہاں بھی شیعہ سنی اور باہمی عداوت ورقابت کی تاریخ قدیم رہی ہے۔عہد مغلیہ میں اس کے نقوش زیادہ گہرے نظر آتے ہیں۔باہمی اختلاف ونزاع اور اس سے پیدا ہونے والی حسد ورقابت، نے دشمنوں اور اجنبی طاقتوں کو مسلم حکومتوں کو اپنے استعماری پنجوں میں جکڑنے کا موقع دیا، اس کی بدترین مثال وسط ایشیا سے تعلق رکھتی ہے۔ وسط ایشیا کے مسلم ممالک کس طرح روس کے پنجۂ استبداد میں پھنس کر تباہ وبرباد ہوئے اور تقریباً پون صدی تک سرخ روسی استعمار کا نشانہ بنے رہے، اس کی دردناک داستان میں علما، دانش ور، سیاست داں اور معاشرے کے دیگر عناصر کے درمیان پائے جانے والے تعصبات اور نفرت و چپقلش کی تفصیلات اس موضوع پر لکھی گئی تاریخ کی کتابوں میں بہ آسانی ملاحظہ کی جاسکتی ہیں۔ایک سرسری اور مختصر جائزے کے لیے ''تاریخ زوال امت'' (میاں محمد افضل) کا مطالعہ مناسب ہے۔جس میں ملی اسلامی تاریخ کے وہ تمام کمزور نقاط درج کر دیئے گئے ہیں جن سے امت مسلمہ کا دامن تار تار ہوتا رہا۔وہ زوال کی سرحدوں سے قریب ہوتی رہی اور آج اپنے زوال مسلسل کا شب وروز ماتم کر رہی ہے۔

یہی حال اکثر اسلامی مملکتوں کا رہا۔وہاں داخلی خلفشار وانتشار میں تفرقے بازی اور گروہ بندی کو دخل رہا جو مسلمانوں کے سیاسی اور فکری سطح پر پائے جانے والے اختلاف، دوریوں اور منافرتوں کی دین تھا۔ملی تاریخ کے المناک ابواب میں سب سے المناک اور غم آگیں باب یہی ہے۔جس کو اکثر اوقات فراموش کر دیا جاتا ہے۔

قرآن سے اندازہ ہوتا ہے کہ مسلمان داخلی خلفشار اور باہمی تنازعات کے 'عذاب' میں مبتلا کیے گئے ہیں۔ چناں چہ قرآن کہتا ہے: ''آپ کہہ دیجیے کہ اس پر بھی وہی قادر ہے کہ تم پر کوئی عذاب تمہارے اوپر سے بھیج دے یا تمہارے پاؤں تلے سے یا کہ تم کو گروہ در گروہ کر کے سب کو بھڑا دے اور ایک دوسرے کے ساتھ لڑائی جھگڑے میں مبتلا کر دے''۔(الانعام:65)

مولانا شبیر احمد عثمانی قرآن کی متعلقہ آیت کی تشریح میں لکھتے ہیں:

''اس (آیت) میں عذاب کی تین قسمیں بیان فرمائیں: جو اوپر سے آئے جیسے پتھر برسنا یا طوفانی ہوا اور بارش، جو پاؤں کے نیچے سے آئے جیسے زلزلہ یا سیلاب وغیرہ۔ یہ دونوں خارجی اور بیرونی عذاب ہیں جو اگلی قوموں پر مسلط کیے گئے۔حضور صلعم کی دعا سے اس امت کو اس قسم کے عام عذاب سے محفوظ کر دیا گیا ہے یعنی اس قسم کا عذاب جو گزشتہ اقوام کی طرح اس امت کا استیصال کر دے، نازل نہ ہوگا۔جزئی اور خصوصی واقعات اگر پیش آئیں تو اس کی نفی نہیں۔ہاں تیسری قسم عذاب کی جسے اندرونی اور داخلی عذاب کہنا چاہیے، اس امت کے حق میں باقی رہی ہے اور وہ پارٹی بندی، باہمی جنگ وجدال اور آپس کی خوں ریزی کا عذاب ہے''۔ (حاشیہ متعلقہ آیت)

عہد وسطی میں خاص طور پر چوتھی صدی ہجری کے بعد فقہی مذاہب اربعہ میں سے خاص طور پر احناف اور شوافع کے درمیان شدید

مناظرے برپا ہوتے رہے۔ ان کے اہتمام میں خلفا وسلاطین کو خصوصی دل چسپی تھی۔ ان کی سرپرستی اور پشت پناہی میں منعقد ہونے والے اس طرح کے مناظروں کا اختتام کبھی بھی خوش گوار نہیں ہوتا تھا۔ نہ ہی ان سے کسی مثبت نتیجہ برآمد ہونے کی کوئی مثال ملتی ہے۔ ہرصورت میں ان مناظروں کا نقصان وحدت ملی کے تانے بانے کے مزید بکھرنے پر منتج ہوتا تھا۔ ان مناظروں نے غیر جانب داری کے ساتھ سنجیدہ تحقیق و مطالعہ کی جگہ شخصیت پرستی کو اور بحث ومکالمے کی جگہ سطحی لفاظی اور سخن پروری کو علمی وفکری حلقوں میں پروان چڑھایا۔ اس نوع کے تقریری اور تحریری مناظرے بعض فکری حلقوں کی شناخت بن کر رہ گئے۔ ایسا مناظراتی لٹریچر وجود میں آ گیا جس میں سارا زور مخالف فریق کو اسلام کی راہ مستقیم سے منحرف اور باطل پرست ثابت کرنا تھا۔ اپنے آپ میں یہ بات بلاشبہ حیرت انگیز ہے کہ اس نقطہ پر متفق ہونے کے باوجود کہ چاروں مکاتب فقہ دین وشریعت کے حوالے سے حق وصداقت کے حقیقی ترجمان ہیں۔ احکام شریعت کی فہم وتفہیم کے لیے ان میں سے کسی کی بھی اتباع وتقلید کی جاسکتی ہے، ان کے درمیان محاربے جیسی فضا قائم رہی ہے۔ اور اس کے اثرات سے مسلم معاشرہ چاک در چاک ہوتا رہا۔

14.4 مسلم معاشرے پر اختلاف کے منفی اثرات ونتائج - حالیہ تناظر

موجودہ دور میں فکری اختلاف وکش مکش کی جو صورت حال پائی جاتی ہے، وہ عہد گزشتہ کا ہی امتداد اور توسیعہ ہے۔ اس کی بنیادیں ماضی میں ہی پیوست ہیں۔ لیکن اس حقیقت سے انکار ممکن نہیں کہ عصر حاضر میں امت مسلمہ کے نظری وعملی اختلافات وتنازعات نے جو شکل اختیار کر لی ہے، جس نوع کی شدت اب ان میں پیدا ہو چکی ہے، ماضی میں اس کے نقوش مدھم نظر آتے ہیں۔ ماضی میں اس کی بنیاد پر اسلامی اجتماعیت اس طرح طرح پارہ پارہ نہیں ہوئی جس کے مظاہر آج نظر آتے ہیں۔ اپنے بہت سے داخلی اختلافات کے باوجود امت کا اجتماعی شعور انتشار وافتراق کے نقصانات سے آگاہ تھا۔

دور جدید میں جن فکری مسائل سے مسلمانوں کے درمیان اختلاف کی خلیج کو وسیع ہونے کا موقع ملا، وہ نہایت معمولی درجے کے تھے۔ بلکہ بسا اوقات وہ سرے سے فکری مسائل کے ضمن میں آتے ہی نہیں تھے۔ لیکن وہ مسائل اس طرح بحث ومناقشے کا موضوع بن گئے کہ امت مسلمہ ان کی یا ان جیسے مسائل کی بنیاد پر گروہ در گروہ بٹتی چلی گئی۔ اس کی ایک واضح مثال برصغیر ہند کے تناظر میں ''امکان کذب'' اور ''امتناعِ نظیر'' کی بحث ہے۔ یعنی یہ سوال کہ آیا خدا جھوٹ بول سکتا ہے یا نہیں اور آیا اللہ تعالیٰ محمد جیسی دوسری شخصیت کو وجود میں لانے کی قدرت رکھتا ہے یا نہیں۔ اس موضوع پر بحث ہندوستان میں انیسویں صدی کے وسط میں مختلف علما واصحاب فکر کے درمیان شروع ہوئی۔ اور اس نے نئے مسالک کی تشکیل اور ان مسالک کے درمیان باہم جدال وصف آرائی کی فضا کو ہموار کرنے میں دوسرے عوامل کے ساتھ مل کر نہایت اہم کردار ادا کیا۔

عصر حاضر میں داخلی سطح پر باہم 'جنگ وپیکار' کی صورت حال کی موجودگی نے امت کے ارباب حل وعقد اور اصحاب فکر کو فکر ونظر کے محاذ پر خارجی حملوں کی فکر سے ایک حد تک بے نیازی کی کیفیت میں مبتلا کر رکھا ہے۔ ان کا ناخن فکر باہمی رشتوں میں پڑنے والی گرہوں کو ہی کھولنے میں مشغول ہے۔ موجودہ دور جب کہ مغربی اقوام تہذیب وتمدن کی جدید عمارت کی تعمیر میں مشغول تھے اور ایک بالکل نئی وتہذیبی دنیا کو وجود میں لانے کے لیے کوشاں، مسلم علما واہل دانش کا ایک گروہ ان نظری بحثوں میں مشغول ہیں کہ مسلمانوں میں نجات پانے والا فرقہ کون ہے اور جہنم کے مستحق فرقے کون کون سے ہیں؟ کون سے فرقے دائرہ اسلام سے باہر اور کون سے فرقے دائرہ اسلام سے خارج ہیں؟ کون

سے نظری وعملی اوصاف وخصوصیات ایک کو دوسرے سے ممتاز کرتے ہیں؟

مسلکی کش مکش اور فرقہ بندی کی مذمت ہر ایک زبان پر ہے۔ ہر صاحب عقل ودانش امت کے اجتماعی وجود کے لیے اس کو خطرہ تصور کرتا ہے۔ اس کی مذمت میں تحریری اور تقریری کاوشیں سامنے آتی رہتی ہیں، لیکن اس کے باوجود یہ مظہر پھیلتا اور وسیع ہوتا نظر آتا ہے۔ اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ اس کی مذمت میں لکھنے اور بولنے والوں کی بھی ایک تعداد اپنی تضاد پسندانہ نفسیات کی بنا پر دانستہ یا نادانستہ طور پر اپنے مسلکی مزاج کے خول سے باہر نہیں آپاتی۔ بعض سیاسی مصالح کے حصول کے نقطہ نظر نے انہیں دوہرے طرز فکر کا عادی بنا دیا ہے۔ دردمند اہل فکر اور علمائے کرام کا طبقہ جب تک نہایت سنجیدگی اور اخلاص کے ساتھ اس صورت حال میں تبدیلی کے لیے کوشاں نہ ہو، اس میں تبدیلی نہیں لائی جاسکتی۔

14.4.1 مسلکی کش مکش اور مسلم معاشرے پر اس کے اثرات

عالمی سطح پر مسلم سماج کو جن مسائل نے دولخت اور کمزور کر رکھا ہے، ان میں ایک اہم مسئلہ وہ ہے جس کا تعلق بین مسلکی کشمکش سے ہے۔ اگرچہ یہ مسلمانوں کے ساتھ خاص نہیں ہے۔ دوسرے مذاہب میں بھی جماعتی کشاکش اور گروہ بندی پائی جاتی ہے لیکن عام طور پر وہ باہمی تشدد اور تصادم کی شکل اختیار نہیں کرتی۔ عیسائیوں کے کیتھولک اور پروٹسٹنٹ فرقوں کے درمیان بنیادی عقائد میں فرق پایا جاتا ہے۔ اس بنیاد پر ان کے درمیان تصادم اور کش مکش کی بھی دل دوز تاریخ رہی ہے لیکن اب عمومی سطح پر ان کے درمیان اتحاد پایا جاتا ہے۔ اب پروٹسٹنٹ برطانیہ وامریکا اور کیتھولک فرانس اور اٹلی خود کو ایک دوسرے کا تکملہ تصور کرتے ہیں۔ اسی طرح ہندوؤں میں آریہ سماج اور سناتن دھرم کے ماننے والوں کے درمیان عقائد کے معاملے میں گہری خلیج پائی جاتی ہے۔ آریہ سماج مورتی پوجا کو مسترد کرتا ہے جو سناتن دھرم کی بنیادی مذہبی شناخت ہے لیکن دونوں میں کش مکش کی فضا پائی نہیں جاتی۔

اس کے مقابلے میں شیعہ۔ سنی، سلفی۔ غیر سلفی اور دیوبندی۔ بریلوی اختلاف وکشمکش کی فضا ہندوستان کے علاوہ مختلف ملکوں میں پائی جاتی ہے۔ موجودہ دور میں بالخصوص پاکستان اس اختلاف وکش مکش کا سب سے اہم عنوان بن چکا ہے۔ مسلکی کشمکش کی تاریخ پرانی اور صدیوں پر پھیلی ہوئی ہے۔ لیکن موجودہ عہد میں اس نے جو صورت اختیار کرلی ہے وہ صرف نظری مباحث اور ان کی مجالس تک ہی محدود نہیں ہے، اس نے عالم اسلام کے مختلف خطوں میں باہمی تصادم وخوں ریزی کی شکل اختیار کرلی ہے۔ جس کے نتیجے میں ہلاکت وتخریب کے واقعات پیش آتے رہے ہیں۔

مسلک پرستی کا ذہن دراصل اس حقیقت کے ادراک سے دانستہ طور پر تغافل کا شکار ہے کہ مسلک یا مشرب بنیادی دینی اقدار کے حامل نہیں ہوتے۔ بنیادی دینی اقدار کا تعلق عقائد اور ضروریات دین سے ہے۔ اہل اسلام کو صرف دین اور دین کے بنیادی اقدار کی تبلیغ کا حکم اور اس کی اجازت دی گئی ہے، نہ کہ اپنے مسلک ومشرب کو عام کرنے کی۔ اس حقیقت کو سمجھنے کی ضرورت ہے کہ دین حقیقت کے اعتبار سے تو ایک ہی ہے لیکن اس کی تعبیریں مختلف ہیں اور تقریبا ہر دور میں مختلف رہی ہیں۔ اس لیے یہ سرے سے ممکن نہیں ہے کہ دین کی کسی ایک تعبیر کو عمومی اور اطلاقی حیثیت حاصل ہوجائے۔

14.4.2 تکفیر کے مظہر کا پھیلاؤ اور اس کے خطرات و نقصانات

مسلکی کش مکش کا ایک پہلو وہ ہے جو تکفیر مسلم کے مظہر (phenomenon) سے تعلق رکھتا ہے۔ مسلم سماج میں داخلی سطح پر انتشار و افتراق، دوسرے مسالک و مذاہب کے تئیں عدم رواداری اور تشدد پسندی کے فروغ میں اس مظہر کا اہم کردار رہا ہے۔ اس مقصد کے حصول کے لیے اسے ایک بڑے ہتھیار کے طور پر استعمال کیا گیا۔ شخصی اور جماعتی اختلافات نے علم و اخلاص کے دائرے سے باہر نکل کر جب بھی شدت اختیار کی اس کا نقطۂ عروج دوسرے افراد یا جماعت کی تکفیر اور نتیجہ باہمی جنگ و جدال کی شکل میں سامنے آیا۔ اسلامی تاریخ میں صحابہ کرام کے مثالی دور میں اس کے واقعات نہیں ملتے، حالاں کہ ان کے درمیان مختلف دینی امور میں نظریاتی اختلافات پائے جاتے تھے اور کبھی یہ اختلافات شدید تر بھی ہو جاتے تھے۔

سیاسی سطح پر حضرت علیؓ اور حضرت معاویہؓ کے اختلافات نے تاریخ کے دھارے کو بدل کر رکھ دیا لیکن ان نظری و سیاسی اختلافات نے کبھی تکفیر کی شکل اختیار نہیں کی۔ خوارج حضرت علیؓ، حضرت عثمانؓ سمیت اکثر صحابہ کی تکفیر کرتے اور انہیں مباح الدم سمجھتے تھے۔ لیکن حضرت علیؓ نے ان کی تکفیر نہیں کی۔ اس تعلق سے سوال کے جواب میں انھوں نے فرمایا کہ وہ کفر سے ہی تو بھاگے ہیں۔

تاریخی تناظر:

بدقسمتی سے صحابۂ کرام کے بعد کی پہلی ہی نسل اس فتنۂ کبریٰ سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکی۔ حضرت عثمانؓ کے عہدِ حکومت کے اواخر میں یہ فتنہ شروع ہوا۔ باغی جماعت نے پہلے آپ کی تکفیر کی پھر آپ کا خون بہایا۔ خوارج کی جماعت اپنے علاوہ تمام مسلمانوں کے کفر کی قائل تھی۔ ان مسلمانوں میں صحابہ و تابعین کی عظیم جماعت بھی شامل تھی۔ وہ اپنے مخالفین سے قتال واجب سمجھتے تھے اور ان کی جان و مال اور ان کی عورتوں کو مالِ غنیمت طور پر اپنے لیے حلال تصور کرتے تھے۔ وہ مشرکین کو تو کلام اللہ کے سننے کی بنیاد پر پناہ دینے کو تیار تھے، لیکن اپنے مخالف مسلمانوں کے لیے ان کے دل میں کوئی جگہ نہ تھی۔ حضرت علیؓ کی ایما پر حضرت عبداللہ ابنِ عباس کی ان کے ساتھ گفت و شنید کے بعد ان کی ایک بہت بڑی تعداد اپنے شدت پسندانہ نظریے سے تائب ہو گئی۔ لیکن من حیث المجموع وہ اپنے تکفیری و قتالی نظریے پر مصر رہے۔

خوارج کے بعد تکفیر کے مظہر کا باضابطہ پھیلاؤ متکلمین کے ذریعہ ہوا۔ معتزلہ، جہمیہ اور قدریہ وغیرہ نے کفر و ایمان اور اسلام کے بنیادی اعتقادات کی تعریف و تشریح میں نئے نئے عقلی نکتے پیدا کیے۔ ان پر اصرار کیا اور اپنے مخالفین کی تکفیر کی۔ فقہا کی جماعت میں اس تعلق سے احتیاط کی روش پائی جاتی تھی۔ وہ دین میں مسلکی موشگافیوں کو سب سے بڑا فتنہ تصور کرتے تھے۔ حکمِ شرعی کا اطلاق فرد کی ظاہری حالت پر کرتے ہوئے باطن کی کیفیت کو خدا پر چھوڑنے کے قائل تھے۔ اس لیے جو لوگ دین کے اساسی اعتقادات پر ایمان لاتے ہوئے خود کو مسلمان کہتے تھے وہ انھیں مسلمان سمجھتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ خوارج، معتزلہ، جہمیہ، یا قدریہ جیسی جماعتوں کے ضلال و انحراف کے اظہر من الشمس ہو جانے اور ان سے ہر طرح اختلاف کے باوجود وہ ان کی تکفیر نہیں کرتے تھے۔ تاہم فقہی اور گروہی چپقلشوں کی گرم بازاری جب عروج پر پہنچی تو اصحاب علم میں سے بڑی بڑی شخصیات کی تکفیر کی گئی۔ باہمی کشمکش کے ماحول میں تکفیر بازی کو ایک اہم ہتھیار کے طور پر استعمال کیا گیا۔

عصری تناظر:

دورِ جدید میں مختلف مکاتب فکر سے تعلق رکھنے والے اصحاب نے مخالف فریق کی کلی یا جزوی طور پر تکفیر کی۔ان کی طرف سے مخالف فریق کی مقتدا شخصیات کو ضروریات دین کا منکر قرار دیا گیا اور یوں انہیں دائرہ اسلام سے خارج تصور کرنے کی وکالت کی گئی۔حالاں کہ عموما تکفیر کے جواز کے لیے جن موضوعات کو بنیاد بنایا گیا وہ معمولی نوعیت کے تھے۔سیاست کے حوالے سے موجودہ دور میں خوارجی فکر نے دوبارہ ابتدائی قالب کو اختیار کر کے خود کو نئی شکل میں ظاہر کیا۔بعض دینی و سیاسی جماعتوں، جن میں جماعۃ التکفیر والھجرۃ (مصر) پیش پیش رہی ہے، جس کی نظر میں چوتھی صدی ہجری کے بعد پوری اسلامی دنیا عملاً کفر کی راہوں پر گامزن ہے، کا فکری منہج خوارجی منہج فکر کا چربہ ہے۔خوارجی منہج فکر نے اس کے علاوہ دوسری مذہبی و سیاسی جماعتوں پر اپنے اثرات ڈالے جن میں مصر اور پاکستان کی متعدد عسکریت پسند جماعتیں شامل ہیں۔

تکفیر کے نقصانات

مختلف مسلم جماعتوں میں تکفیر کی روش کا نقصان امت کی فکری اور اجتماعی پراگندگی کی شکل میں سامنے آیا۔جہاں اس صورتحال میں زیادہ شدت پیدا ہوئی وہاں مسلم معاشرہ دولخت ہو کر رہ گیا۔لوگوں کے دل بٹ گئے اور وہ آپس میں دست و گریباں ہو کر رہ گئے۔نظریہ تکفیر میں افراط و تفریط کا سب سے بڑا نقصان اس شکل میں سامنے آیا کہ بعض مسلم ممالک میں حکومت کے خلاف سرگرم شدت پسند جماعتوں نے اسے حکومت کے ساتھ خفیہ جنگ کی سب سے اہم بنیاد اور سب سے مؤثر ہتھیار بنا لیا۔جیسا کہ اوپر تذکرہ کیا گیا، ایسی جماعتوں نے ''مغرب دوست اور مغرب کی آلۂ کار'' سمجھی جانے والی ان مسلم حکومتوں کو اس بنا پر کافر قرار دے کر ان کے خلاف جنگ چھیڑ دی۔اور بظاہر یہ نہ ختم ہونے والی جنگ ہر طرح سے متعلقہ ممالک، مسلمان اور اسلام کی کمزوری اور ہوا خیزی پر منتج ہو رہی ہے۔اس طرح خود اپنوں کے ہاتھوں خونِ مسلم کی ارزانی کے ساتھ اجتماعیت کے دھاگے کو بکھیرنے میں تکفیرِ مسلم کے مظہر نے اہم کردار ادا کیا ہے۔

حالاں کہ شریعت کا موقف اس تعلق سے آخری حد تک احتیاط کا پہلو اختیار کرنے کا ہے۔رسول اللہ نے فرمایا کہ جس کسی نے کسی مومن کی تکفیر کی تو یہ ایسا ہے جیسے اس نے اس کا قتل کر دیا۔(بخاری، احمد) اگر کوئی اپنے بھائی (مسلمان) کو کافر کہے تو ان میں سے کوئی ایک کفر کی زد میں آجائے گا۔(بخاری و مسلم)

امام غزالیؒ لکھتے ہیں:

> ''اصل ایمان تین ہیں: اللہ پر ایمان، رسول پر ایمان اور آخرت پر ایمان۔اس کے علاوہ فروع ہیں۔جاننا چاہیے کہ فروع میں اصلاً کسی کی تکفیر نہیں کی جا سکتی، سوائے ایک مسئلے کے اور وہ یہ کہ کوئی شخص اصولِ دین میں سے کسی چیز کا جو رسول اللہ ﷺ سے تواتر کے ساتھ ثابت ہو، انکار کرے۔'' (فیصل التفرقة بین الاسلام والزندقة، 62-61)

اپنی ایک دوسری کتاب ''الاقتصاد فی الاعتقاد'' میں غزالی نے لکھا ہے کہ: ''غلطی سے ایک ہزار کفار کو چھوڑ دینا یہ اس کے مقابلے میں ہلکا ہے کہ غلطی سے ایک مسلمان کا خون بہایا جائے''۔فیصل التفرقۃ میں انہوں نے یہ بامعنی بات لکھی ہے کہ تکفیر میں تو خطرہ ہے لیکن سکوت میں کوئی خطرہ نہیں ہے۔شرح عقائد نسفی (ص 121) میں اہلِ سنت والجماعت کا یہ اصول بیان کیا گیا ہے کہ کسی اہل قبلہ کی تکفیر نہیں کی جائے

گی۔مشہور حنفی عالم ملاّ علی قاری نے شرح فقہ اکبر میں امام ابوحنیفہ کا موقف لکھا ہے کہ اگر کسی میں 99 وجوہ کفر کی پائی جائیں لیکن صرف ایک وجہ اس کے خلاف پائی جائے تو ایسے شخص کی تکفیر نہیں کی جائے گی۔(ص:146)

تکفیر بازی ایک بڑے مرض کی طرح امت مسلمہ سے چمٹی ہوئی ہے۔پورے مسلم معاشرے کو اس نے ٹکڑے ٹکڑے کر کے رکھ دیا ہے۔مسلمانوں کے مذہبی و سیاسی حلقوں میں نظریاتی انتہا پسندی میں اس سے شدید اضافہ ہوا۔تشدد پسندی کو بڑھاوا ملا۔اور مختلف مسلم معاشروں میں امن وسلامتی کی صورت حال مخدوش ہو کر رہ گئی۔

14.4.3 تشدد پسندی کا رجحان اور اس کے نقصانات

اختلاف مذموم کی بنیاد پر فروغ پانے والے بین مسلکی کش مکش اور تکفیر کے رجحان نے مختلف مسلم ممالک میں تشدد پسندی کی راہ کھول دی جو تکفیر کا لازمی نتیجہ ہے۔کیوں کہ ایک مسلمان کی تکفیر کا مطلب ہے کہ وہ شخص دائرہ اسلام سے نکل کر مرتدین کے زمرے میں آچکا ہے اور اسلامی ریاست میں مرتد قابل قتل قرار پاتا ہے۔عدالتی ثبوت کے بعد اس کا خون حلال ہو جاتا ہے۔اس بنا پر فرقہ وارانہ رواداری اور برداشت میں جہاں بھی کمی آئی وہاں تشدد پسندی کو فروغ حاصل ہوا۔مختلف مسلم معاشروں میں اب اس کے مظاہر وسعت اختیار کرتے نظر آتے ہیں۔آئے دن ایسے واقعات وحوادث وقوع پذیر ہوتے رہتے ہیں جن کے تحت ایک مکتب فکر، حلقے یا جماعت کا ایک فرد یا افراد اپنے مخالف مکتب فکر کے افراد کو نہایت بے دردی کے ساتھ تشدد کا نشانہ بناتا ہے۔اس صورتحال سے متعدد ممالک میں امن وسلامتی کی صورتحال مخدوش ہو کر رہ گئی ہے۔وہاں سماج کا توازن بگڑ گیا ہے اور سماجی بہبود اور قومی ترقیات کا عمل دھیما ہو گیا ہے۔حکومت اور عوام دونوں کی جان عذاب میں ہے کہ وہ کس طرح خود کو اس سے محفوظ رکھیں۔

اس رجحان کا ایک غیر معمولی اور نسبتاً زیادہ عظیم نقصان یہ ہوا کہ دوسرے مذاہب کے ان افراد کو جو اسلام کے عقائد وافکار سے واقفیت نہیں رکھتے، خود اسلام کو الزامات کے کٹہرے میں کھڑا کرنے کا موقع مل گیا۔جبکہ دوسرے بہت سے سادہ لوح اور ناواقف لوگ مسلمانوں کی تاریخ وتہذیب اور ان کی فکر وعمل کے تعلق سے غلط فہمی میں مبتلا ہو گئے۔اس بات کی شدید ضرورت ہے کہ اسلام اور مسلمانوں کے تعلق سے اس غلط فہمی کو دور کرنے کی کوشش کی جائے۔اس کے لیے ضروری ہے کہ بعض مسلم ممالک میں فرقہ وارانہ عدم رواداری ومنافرت اور تشدد کی جو صورت حال پیدا ہو گئی ہے، اس کو تبدیل کرنے کی کوشش کی جائے۔

اپنے مخالفین پر تشدد کو سند جواز عطا کرنے کے لیے جن نصوص کو بنیاد بنایا جاتا ہے، ان میں ایک حدیث وہ ہے، جس میں کہا گیا ہے کہ تم میں سے جب کوئی کسی منکر کو دیکھے تو اسے چاہیے کہ وہ اسے ہاتھ سے، اگر اس کی قدرت نہ رکھتا ہو تو زبان سے اور اس کی بھی قدرت نہ رکھتا ہو تو دل سے اس کا ازالہ کرے اور یہ ایمان کا سب سے کمزور ترین درجہ ہے۔(مسلم)

اس حدیث کی بنیاد پر یہ تصور کر لیا گیا کہ مخالف فریق کی جانب سے جن 'منکرات' کا ظہور ہوتا ہے، اول درجے میں ایمان کا تقاضا ہے کہ انھیں مٹانے کی کوشش کی جائے حالاں کہ علما کے درمیان نظریاتی طور پر یہ طے شدہ ہے کہ وہ تمام مجتہد فیہ مسائل جن میں علما واہل فقہ کی رائیں مختلف ہیں، یا ہو سکتی ہیں، منکر کی تعریف اور موضوع سے خارج ہیں۔حضرت سفیان ثوری کا قول ہے کہ: ''اگر تم کسی شخص کو کوئی ایسا عمل کرتے

دیکھو جس میں اختلاف کیا گیا ہو تو تم اس کو نہ روکو'۔ علامہ سیوطی فرماتے ہیں کہ مختلف فیہ امور میں انکار منکر نہیں کیا جائے گا بلکہ متفق علیہ امور میں کیا جائے گا۔[الاشباہ والنظائر ص،158] علاوہ ازیں اس کی مختلف شرائط ہیں، جن کی رعایت کے ساتھ ہی منکر کے ازالے کی فکر کی جاسکتی ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ تشدد پسندی کی روش میں بالعموم شریعت کے بہت سے بنیادی تقاضوں اور مصلحتوں سے چشم پوشی اختیار کر لی جاتی ہے۔ بہر حال فکری اختلافات وتنازعات کو معرکہ آرائیوں کی شکل اختیار کرنے سے بچانے کے لیے ضروری ہے کہ ان اختلافات کو علمی وفکری حدود سے بڑھنے نہ دیا جائے۔ ورنہ اسے تشدد کی راہ اختیار کرنے میں وقت نہیں لگتا ہے۔ باہمی اختلافات کے تعلق سے سلف صالحین کا طرز عمل نمونہ کی حیثیت رکھتا ہے لیکن بہت سے مسلم حلقے اس نمونے کی پیروی کو اسلام اور اسلامی شریعت سے متعلق اپنی فطری وجذباتی وابستگی اور دینی غیرت کے خلاف تصور کرتے ہیں۔ اسی نفسیات نے دراصل مسلم معاشرے میں تشدد پسندی کے رجحانات کو فروغ دینے میں اہم کردار ادا کیا ہے۔ اس کے جو نقصانات ہو رہے ہیں، وہ ظاہر و باہر ہیں۔

14.5 خلاصہ

اسلام میں اختلاف محمود کی ستائش اور اختلاف مذموم کی شدید مذمت کی گئی ہے۔ قرآن میں مسلمانوں کو یہ بات ذہن نشین کرانے کی کوشش کی گئی ہے کہ اگر تم باہمی اختلاف ونزاع میں مبتلا ہو گے تو ناکامی تمہارا مقدر ہوگی اور تمہاری ہوا اکھڑ جائے گی۔ قرآن میں خدا کی ایک بڑی نعمت کے طور پر اس کا ذکر کیا گیا ہے کہ اس نے باہم مسلمانوں کے دلوں کو جوڑ دیا۔ اور اس طرح وہ آپس میں بھائی بھائی ہو گئے۔ رسول اللہؐ نے فرمایا کہ تمام مسلمان آپس میں بھائی بھائی ہیں۔ (بخاری: 6011) انہیں ایسے ایک جسم کی طرح رہنا چاہیے کہ جس کے کسی ایک عضو کو تکلیف ہو تو پورا جسم اس کی تکلیف محسوس کرے۔ یہ اسی صورت میں ممکن ہے جب کہ باہم لوگوں کے دل آپس میں جڑے ہوئے ہوں۔ ان کے درمیان محبت وتعاون کی فضا موجود ہو اور وہ ایک دوسرے کے لیے خیر خواہی کا جذبہ اپنے اندر رکھتے ہوں۔ لیکن باہمی اختلاف وچپقلش کی صورت حال اس جذبۂ اخوت کو ختم کر دیتی ہے۔

بڑے پیمانے پر مسلم معاشرے میں ایسا ہی ہوا۔ خلافت راشدہ کے بعد ہی باہمی جھگڑے اور خانہ جنگی شروع ہو گئی جس سے اسلامی اجتماعیت پارہ پارہ ہو کر رہ گئی۔ عہد وسطی میں خاص طور پر چوتھی صدی ہجری کے بعد چاروں فقہی مذاہب میں سے خاص طور پر احناف وشوافع کے درمیان شدید مناظرے برپا ہوئے۔ اس طرح کے مناظروں سے مسلم خلفا وسلاطین کو خصوصی دلچسپی تھی۔ ان مناظروں نے، جن میں زبانی اور تحریری دونوں مناظرے شامل ہیں، مسلمانوں کے فکری حلقوں میں لفاظیت اور سخن پروری کو رواج دیا۔ سنجیدہ مطالعہ وتحقیق کی فضا پر اس کے برے اثرات مرتب ہوئے اور تعاون اور خیر سگالی کا وہ ماحول باقی نہیں رہا جو عہد نبوی وعہد صحابہ کے معاشرے کی خصوصیت تھی۔

ہندوستان کی مسلم سیاسی تاریخ بھی باہمی اختلاف اور خانہ جنگ کی مثالوں سے پر ہے۔ یہاں بھی شیعہ سنی اور باہمی عداوت و رقابت کی تاریخ قدیم رہی ہے۔ عہد مغلیہ میں اس کے نقوش زیادہ گہرے نظر آتے ہیں۔ باہمی اختلاف ونزاع اور اس سے پیدا ہونے والی حسد ورقابت، نے دشمنوں اور اجنبی طاقتوں کو مسلم حکومتوں کو اپنے استعماری پنجوں میں جکڑنے کا موقع دیا، اس کی بدترین مثال وسط ایشیا سے تعلق رکھتی ہے۔ وسط ایشیا کے مسلم ممالک کس طرح روس کے پنجۂ استبداد میں پھنس کر تباہ و برباد ہوئے اور تقریباً پون صدی تک سرخ روسی

استعمار کا نشانہ بنے رہے، اس کی دردناک داستان میں علما، دانش ور، سیاست داں اور معاشرے کے دیگر عناصر کے درمیان پائے جانے والے تعصّبات اور نفرت وچپقلش کی تفصیلات اس موضوع پر لکھی گئی تاریخ کی کتابوں میں بہ آسانی ملاحظہ کی جاسکتی ہیں۔

دور جدید میں مسلمانوں کے مختلف حلقوں اور جماعتوں کے درمیان اختلاف وکش مکش کی شدید اور پیچیدہ صورتحال پائی جاتی ہے۔اس میں بہت کچھ دخل ماضی کی فکری وراثت کا ہے، لیکن اس میں بہت کچھ اضافہ ہوگیا ہے۔دور جدید میں خاص طور پر برصغیر ہند میں بعض ایسے مسائل میں صف آرائی کا ماحول پیدا ہوگیا اور فکری محاذ جنگ قائم ہوگئی جو سرے سے قابل اعتنا نہیں تھے۔جیسے امکان کذب اور امتناع نظیر کے مسائل ان کے علاوہ جو مسائل مسلمانوں کے درمیان باہمی منافرت اور دوری کی وجہ بنے ہوئے ہیں، ان کا تعلق عقائدی ڈھانچے سے نہیں ہے۔یہ معمولی درجے کے اختلافات ہیں جن کو برداشت کر کے اسلامی اجتماعیت کو مستحکم کیا جاسکتا ہے۔

بین مسلکی اور جماعتی کش مکش کا ایک مظہر تکفیر کا فتنہ ہے۔رسول اللہؐ نے فرمایا جس مسلمان نے کسی دوسرے مسلمان کی تکفیر کی تو یہ ایسا ہے جیسے اس نے اس کو قتل کر دیا۔حدیث کے مطابق، جس کی تکفیر کی جائے اور وہ تکفیر کا سزاوار نہ ہوتو وہ کفر خود تکفیر کرنے والے کی طرف لوٹ آتا ہے، تکفیر کی اس شدت شناعت کے باوجود اسلام کی ابتدائی صدیوں میں بھی تکفیر کے اسلحے کو اپنے نظریاتی حریف سے انتقام کے لیے استعمال کیا گیا۔

حضرت عثمانؓ کے عہدِ حکومت کے اواخر میں یہ فتنہ شروع ہوا۔باغی جماعت نے پہلے آپ کی تکفیر کی پھر آپ کا خون بہایا۔اس کے بعد حضرت علی کے دور میں خوارج کی جماعت سامنے آئی جو اپنے علاوہ تمام مسلمانوں کے کفر کی قائل تھی۔ان مسلمانوں میں صحابہ وتابعین کی عظیم جماعت بھی شامل تھی۔وہ اپنے مخالفین سے قتال واجب سمجھتے تھے اور ان کی جان ومال کو مالِ غنیمت کے طور پر اپنے لیے حلال تصور کرتے تھے۔خوارج کے بعد تکفیر کے مظہر کی توسیع میں اس متکلمین کی جماعت نے اپنا کردار ادا کیا جو یونانی فلسفے سے متاثر تھی اور اسلامی عقائد کو اسی معیار پر سمجھنے کی قائل تھی۔

عصر حاضر میں بھی اس کا مظہر مسلم معاشرے میں پھیلا ہوا نظر آتا ہے۔اس کی وجہ سے بعض مسلم معاشروں میں تشدد پسندانہ رجحان کو تقویت حاصل ہوئی اور اس سے وہاں کا معاشرہ زبردست طور پر انتشار وخلفشار کا شکار ہوکر رہ گیا۔بعض احادیث کی بنیاد پر یہ تصور کرلیا گیا ہے کہ فوری طور پر ''منکر'' کا ازالہ ضروری ہے اور اس کے لیے طاقت کا استعمال روا ہے حالاں کہ علما کے درمیان یہ امر طے شدہ ہے کہ وہ تمام مجتہد فیہ مسائل جن میں علما واہل فقہ کی رائیں مختلف ہیں، منکر کی تعریف اور موضوع سے خارج ہیں۔

بہرحال عہد وسطی سے مختلف مکاتب فکر کے افراد کے درمیان حق کی اجارہ داری کی نفسیات رہی ہے۔ہرایک جماعت خود کو حق کا علمبردار اور دوسروں کو باطل کا پرستار تصور کرتی ہے۔اس سے پیدا ہونے والی فکری کش مکش نے اسلامی اجتماعیت کو زبردست نقصان پہنچایا ہے۔امت مسلمہ چھوٹے چھوٹے گروہوں میں بٹ کر رہ گئی ہے اور اس کے درمیان محبت وتعاون کی مطلوبہ فضا باقی نہیں رہی۔قرآن کے مطابق (الانفال:46) اس کی ہوا اکھڑ گئی ہے اور حدیث کے مطابق دشمنوں کے لیے وہ نرم چارہ بن کر رہ گئی ہے۔(ابوداؤد:4297)

14.6 نمونے کے امتحانی سوالات

درج ذیل سوالات کے جواب تیس سطروں میں لکھئے:

-1 ماضی کے تناظر میں مسلم معاشرے پر اختلاف کے منفی اثرات کا جائزہ لیجیے۔

-2 حال کے تناظر میں اختلاف کی صورتحال پر روشنی ڈالیے اور اس کے نقصانات لکھئے۔

-3 مسلکی کش مکش کی بنیادیں کیا ہیں اور مسلم معاشرے پر اس کے کیا اثرات مرتب ہوئے ہیں؟ تفصیل کے ساتھ تحریر کیجئے۔

درج ذیل سوالات کے جواب پندرہ پندرہ سطروں میں دیجئے۔

-1 تکفیر مسلم کے فتنے سے مسلم معاشرے پر کیا اثرات مرتب ہوئے؟

-2 اسلامی اجتماعیت کا تقاضا کیا ہے اور اس کو کن چیزوں سے نقصان پہنچ رہا ہے؟

-3 تشدد پسندی کے رجحان کو اختلاف کی صورتحال سے کس طرح تقویت حاصل ہوئی ہے؟

14.7 مطالعے کے لیے معاون کتابیں

.1 میاں محمد افضل: تاریخ زوال امت

.2 اکبر شاہ خاں نجیب آبادی: تاریخ زوال ملت اسلامیہ

.3 ابوحامد الغزالی: فیصل التفرقة بین الاسلام و الزندقه

.4 یوسف القرضاوی فقه الوسطية الاسلامية و التجديد

بلاک: 4 تجدید دین

فہرست

اکائی 15 : تجدید دین کا تصور

اکائی کے اجزاء

15.1 مقصد

اس اکائی کے مطالعہ سے آپ یہ جان سکیں گے کہ تجدید کی لغوی و اصطلاحی تعریف کیا ہے، تجدید اور تجدد کے درمیان کیا فرق ہے، تجدید دین کی بنیاد اور اس کا دائرۂ کار کیا ہے، مجدد کے اوصاف اور اس کے فرائض کیا ہیں؟ نیز آپ اس سے بھی واقف ہوں گے کہ اسلام کی چودہ سوسالہ تاریخ میں کارتجدید کن لوگوں نے انجام دیا، کیا ہر صدی میں صرف ایک مجدد پیدا ہوا یا ایک سے زیادہ، یا کارتجدید میں فرد سے زیادہ جماعت کا کردار اہم ہے۔

15.2 تمہید

اللہ تعالی نے اسلام کو آخری دین بنایا، قرآن مجید کی شکل میں آخری نبی حضرت محمد مصطفیٰ ﷺ پر آخری کتاب نازل کی، نبی اکرم

ﷺ کی امت کو آخری امت بنایا، یہ دین تو ہمیشہ تروتازہ اور باقی رہے گا؛ لیکن امت میں دین کے نام پر ہر دور میں کچھ ایسی چیزیں دین سمجھی جا نے لگیں جن کا دن سے کوئی تعلق نہیں تھا، دین کو ان چیزوں سے ممتاز اور نمایاں کر کے پیش کرنے کے لئے اللہ تعالیٰ نے ہر دور میں اس دور کے حالات کے موافق شخصیات پیدا کیں، جنھوں نے اپنی استطاعت کے مطابق اپنے اعوان وانصار اور اپنی تشکیل کردہ جماعتوں کے ذریعہ دین کو اس کی اصل صورت میں پیش کیا، اس اکائی میں آپ اسی تجدید دین کے موضوع پر اس کی ضروری تفصیلات کا مطالعہ کریں گے۔

15.3 تجدید کا مفہوم اور اس کی تعریف

''تجدید'' عربی زبان کا لفظ ہے، یہ تفعیل کے وزن پر مصدر ہے، اس کے معنی ہیں کسی چیز کو جدید کر دینا، یا نیا بنا دینا (To renew) جدّ د فلأن الأمر کے معنی ہوتے ہیں: فلاں نے کسی کام یا شئے کو نیا بنا دیا، اس اعتبار سے تجدید کا لغوی مفہوم یہ متعین ہوتا ہے کہ کوئی چیز پہلے سے کسی ایک حالت پر موجود تھی، پھر اس پر ایک ایسی حالت طاری ہوئی جس نے اس کی شکل بدل دی اور اس کی تازگی ختم کر دی، اگر کوئی اس بدلی اور بگڑی ہوئی چیز سے اس کا بگاڑ اور فرسودگی ختم کر کے اس کو پچھلی حالت میں لوٹا دے جو اس کی اصلی صورت تھی تو اسی عمل کو تجدید کہا جاتا ہے، دوسرے لفظوں میں کسی چیز پر بعد کو پیش آنے والے بُرے اثرات کو ختم کر کے اس کو اپنی پہلی صورت پر لے آنا تجدید ہے۔

یہ تو ہے تجدید کا لغوی مفہوم، تجدید کا شرعی مفہوم یا شریعت اسلامی میں اس کی تعریف تلاش کی جائے تو ہمیں الفاظ کے فرق کے ساتھ تین طرح کی تعریفات علماء کی تحریروں میں ملتی ہیں، اور اس سے مراد صرف تجدید کی تعریف نہیں بلکہ تجدید دین کی تعریف ہے۔

1- پہلی تعریف: قرآن وسنت کی جو تعلیمات مٹ چکی ہوں ان کو دوبارہ زندہ کرنا، ان کو لوگوں کے درمیان عام کرنا، اور لوگوں کو ان پر عمل کرنے کے لئے آمادہ کرنا، دسویں صدی ہجری کے ایک شافعی فقیہ محمد بن عبد الرحمٰن علقمی نے اس کی تعریف اسی انداز میں کی ہے۔

2- دوسری تعریف: بدعات کو مٹانا، اہل بدعت کی پہچان کرانا، ان کی سخت تنقید اور تردید کرنا، اسلام سے جاہلیت کی جو باتیں جوڑ دی گئی ہوں، ان کو الگ کرنا اور دوبارہ اسلام کو اس صورت میں پیش کرنا جس پر وہ رسول اللہ ﷺ اور صحابہ کرام کے زمانہ میں تھا، گیارہویں صدی کے شارح حدیث شیخ محمد عبد الرؤف مُناوی نے اس سے ملتی جلتی تعریف کی ہے، امام سیوطی اور ملا علی قاری کی تعریف بھی اس سے قریب تر ہے۔

3- تیسری تعریف: شرعی احکام کو نئے پیش آمدہ مسائل اور واقعات پر منطبق کرنا، اور وحی ربانی کی روشنی میں نئے مسائل کا حل تلاش کرنا۔ یہ تعریف زیادہ تر معاصر اہل قلم نے کی ہے، جن میں عمر عبید حسنہ، عبد الفتاح ابراہیم اور طیب برغوث وغیرہ کے نام آتے ہیں، جن کی تعریفات کے الفاظ ملتے جلتے ہیں۔

ان تعریفات کی روشنی میں تجدید دین کی ایک جامع شرعی تعریف اس طرح کی جاسکتی ہے: ''دین کے مٹے ہوئے نقوش کو ابھارنا اور ان کو زندہ کرنا، ان کو بدعات اور نئی چیزوں سے محفوظ رکھنا، اور زندگی کے نت نئے پیدا ہونے والے مسائل پر شرعی احکام کو منطبق کرنا''۔

علامہ ابن تیمیہ فرماتے ہیں: ''کسی چیز کی تجدید اس وقت ہوتی ہے جب اس کے آثار مٹ جائیں یعنی جب اسلام غریب اور اجنبی ہو جائے تو پھر اس کی تجدید ہوتی ہے''۔ ڈاکٹر یوسف قرضاوی لکھتے ہیں: ''دین کی تجدید کے معنی اس کی قدیم حالت اور اس کے مزاج و مذاق کو بدلنا، یا اس کی جگہ پر کسی نئے دین کو لانا، یا اس کا نیا ایڈیشن تیار کرنا نہیں؛ بلکہ اس کو اس کی اس قدیم حالت پر لوٹانا ہے جس پر وہ رسول اللہ ﷺ، صحابہ اور تابعین کے دور میں رہا''، تجدید دین کی اصطلاح کو پڑھتے ہوئے آپ یہ بھی ذہن نشیں رکھیں کہ تجدید حقیقت میں دین کی نہیں، بلکہ تدیّن یا امت کے دین سے کمزور ہوتے ہوئے تعلق کی ہوتی ہے، دین اپنی جگہ مکمل ہے، اس کو تجدید کی ضرورت نہیں، دین کی کوئی مخصوص شکل جسے دین کہا جا رہا ہو، اور وہ حقیقت میں دین نہ ہو اس کو اصل دین کی طرف لوٹانا، تجدیدی عمل کہلاتا ہے، اس عمل کو انجام دینے والا مجدد کہلاتا ہے، جس کی جمع مجددین ہے۔

15.4 تجدید اور تجدّد میں فرق

تجدید سے قریب تر ایک دوسرا لفظ تجدّد ہے، یہ تجدید کا ہم معنی نہیں، بلکہ دونوں کے معنی میں فرق ہے، معاصر مذہبی اردو لٹریچر میں تجدّد ایک منفی جب کہ تجدید ایک مثبت اصطلاح کے طور پر معروف ہے، تجدید سے مراد کسی شے کو اس کی اصلی حالت پر لوٹانا مثلاً اللہ کے رسول ﷺ اور خلفاء راشدین کے دور میں دین اسلام اپنی حقیقی صورت میں موجود تھا، اس کے بعد رفتہ رفتہ لوگوں کے عقائد میں بگاڑ آنا شروع ہو گیا، اور بدعتی فرقوں مثلاً خوارج، معتزلہ، جہمیہ وغیرہ نے بہت سے باطل نظریات اور تصورات کو دین اسلام کے نام پر پیش کرنا شروع کیا، علماء نے ان باطل افکار و نظریا[illegible]دمد سے تردید کی، اور دین کے اس حقیقی اور صحیح تصور کو واضح کیا جس پر ان گمراہ فرقوں کی غلط تشریحات کی وجہ سے حجاب پڑ گیا تھا، اس فعل کا نام تجدید ہے، اس کے برعکس تجدّد کے معنی ہیں پہلے سے موجود کسی شے کا غائب ہو جانا، اور اس کی جگہ نئی چیز کا آ جانا، اسلام کے تجدّد کا مطلب یہ ہوگا کہ پہلے سے موجود اسلام غائب ہو جائے اور اس کی جگہ نیا اسلام آ جائے، اس کو اردو میں تشکیل جدید اور انگریزی میں Reconstruction بھی کہتے ہیں، اسلام کی عمارت گر گئی ہے اور اسے از سر نو تعمیر کرنا چاہئے، علامہ سید سلیمان ندوی ڈاکٹر محمد اقبال کے تشکیل جدید کے تصور پر تنقید کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ''اقبال مرحوم نے خطبات کا نام Recoustruction رکھا، مجھے اس پر بھی اعتراض تھا، تعمیر نو یا تشکیل نو کا کیا مطلب؟ کیا عمارت منہدم ہو گئی؟ تشکیل نو کا مطلب دین کی از سر نو تعمیر کے سوا کیا ہے؟ یعنی اسلام کی اصل شکل مسخ ہو گئی، اب اسے از سر نو تعمیر کیا جائے، یہ دعویٰ پوری اسلامی تاریخ کو مسترد کرنے کے سوا کیا ہے؟'' مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی لکھتے ہیں ''عموماً لوگ تجدد اور تجدید میں فرق نہیں کرتے، ان کا گمان یہ ہے کہ ہر وہ شخص جو نیا طریقہ نکالے، اور اس کو ذرا زور سے چلا دے وہ مجدد ہوتا ہے، خصوصاً جو لوگ مسلمان قوم کو بر سر انحطاط دیکھ کر اس کو دنیوی حیثیت سے سنبھالنے کی کوشش کرتے ہیں، اور اپنے زمانہ کی بر سر عروج جاہلیت سے مصالحت کر کے اسلام اور جاہلیت کا ایک نیا مخلوطہ تیار کر دیتے ہیں، یا فقط نام باقی رکھ کر اس قوم کو پوری جاہلیت کے رنگ میں رنگ دیتے ہیں ان کو مجدد کے خطاب سے نواز دیا جاتا ہے، حالانکہ وہ مجدد نہیں متجدد ہوتے ہیں اور ان کا کام تجدید نہیں تجدّد ہوتا ہے''، خلاصہ یہ ہے کہ تجدید ایک مثبت لفظ ہے اور دین میں مطلوب ہے جب کہ تجدد ایک منفی اصطلاح ہے اور دین میں ایک ناپسندیدہ فعل ہے۔

معلومات کی جانچ

1- تجدید کے لغوی معنی کیا ہیں؟

2- تجدید کی جامع شرعی تعریف کیا ہے؟

3- تجدید اور تجدد میں فرق واضح کیجئے۔

15.5 حدیث تجدید اور اس کی تخریج

احادیث نبویہ میں کئی ایسے اشارات ملتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اس دین کی حفاظت فرمائے گا، اور قیامت تک اسے باقی رکھے گا، اور یہ کام ان ربانی علماء کے ذریعہ لیتا رہے گا جو دین کی نصرت کریں گے، اور سنتوں کو زندہ کریں گے، لیکن تجدید کا لفظ صرف ایک حدیث میں آیا ہے یہ حدیث حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کی گئی ہے، متعدد محدثین نے اس حدیث کو اپنی کتابوں میں الفاظ کے فرق کے ساتھ نقل کیا ہے، ان میں سے چند کے نام ان کی کتابوں کے ساتھ اس طرح ہیں: ابوداؤد نے سنن ابی داؤد میں، حاکم نے المستدرک میں، بیہقی نے معرفۃ السنن والآثار میں، طبرانی نے المعجم الاوسط میں، خطیب بغدادی نے تاریخ بغداد میں، ابوعمرو الدانی نے الفتن میں، ہروی نے ذم الکلام میں اور ابن عدی نے الکامل میں یہ حدیث ذکر کی ہے، جس کے الفاظ ابوداؤد کے یہاں یہ ہیں: '' إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنه من يجدد لها دينها '' (سنن ابو داؤد : كتاب الملاحم، باب مايذكر فى قرن المائة ،حدیث نمبر: ۴۲۹۱) جس کا ترجمہ یہ ہے: ''اللہ تعالیٰ اس امت کے لئے ہر سو سال کے سرے پر ایسے بندے پیدا کرے گا جو اس کے لئے اس کے دین کو نیا اور تازہ کرتے رہیں گے'' حاکم کی روایت میں "لهذه الامة" (امت کے لئے) کی جگہ "إلى هذه الامة" (امت کی طرف) ہے اس کو حاکم، سخاوی، سیوطی، مناوی، عراقی، ابن حجر اور بہت سے ماہرین حدیث نے صحیح قرار دیا ہے، البانی نے سلسلۃ الاحادیث الصحیحہ میں لکھا ہے "والسند صحيح ، ورجاله ثقات ، رجال مسلم" (اس کی سند صحیح ہے اور اس کو روایت کرنے والے رجال ثقہ ہیں، امام مسلم کے رجال ہیں)، سیوطی مرقاۃ الصعود میں لکھتے ہیں: "اتفق الحفاظ على تصحيحه" (حفاظ حدیث اس حدیث کو صحیح قرار دینے پر متفق ہیں)۔

معلومات کی جانچ

1- حدیث تجدید ترجمہ کے ساتھ نقل کیجئے۔

2- حدیث تجدید کی تخریج کا ذکر کیجئے۔

15.6 حدیث تجدید کی تشریح

یہ حدیث حضور اکرم ﷺ کی طرف سے امت کے لئے خوشخبری ہے کہ ہر زمانہ میں اللہ تعالیٰ اپنے نیک بندوں کے ذریعہ دین اسلام کی حفاظت فرماتے رہیں گے، اور یہ تجدیدی کام ہر صدی میں ہوتا رہے گا، "بعث" کے معنی بھیجنے اور ابھارنے کے ہیں یعنی اللہ تعالیٰ اس امت میں ایسے افراد کو انہیں کے درمیان سے ابھاریں گے اور نمایاں کریں گے جو مخلوق خدا کو فائدہ پہونچائیں گے اور دین کے احکام کو عام کر

نے کے لئے کمربستہ ہوجائیں گے، "لھذہ الامۃ" کے ذریعہ اشارہ کیا گیا ہے کہ اس سے مراد خود حضور اکرم ﷺ کی یہ آخری امت ہے جس کے بعد اب کوئی امت نہیں پیدا ہوگی، اور "دینھا" سے مراد اس امت کا آخری دین و مذہب یعنی اسلام ہے جس پر وہ ایمان رکھتی ہے یا اس کا وہ طریقہ ہے جس کو وہ دین کے طور پر اپناتی ہے، جب کہ وہ دین نہیں ہوتا، بلکہ دین کی بگڑی ہوئی شکل ہوتی ہے، مجدد اس کو اس کے اصل دین کی طرف واپس لانے کی کوشش کرتا ہے، "لھذہ الأمۃ" میں اس طرف بھی اشارہ ہے کہ جو بھی مجدد ہوگا وہ صرف اپنے لئے نہیں، بلکہ پوری امت کے لئے جئے گا، اس کی ترقی پر خوش اور اس کے انحطاط پر بے چین ہوجائے گا، اور وہ امت کا کھویا ہوا وقار اور اسلام پر اس کا اعتماد بحال کرے گا۔

اس حدیث میں ایک لفظ ''رأس'' کا بھی استعمال ہوا ہے، رأس کے معنی لغت میں ابتداء اور انتہاء دونوں کے ہوتے ہیں، اس حدیث میں "رأس" کے کیا معنی ہیں؟ اس سلسلہ میں علماء کے دونوں نقطۂ نظر موجود ہیں، بعض علماء اس سے ابتداء مراد لیتے ہیں، اور بعض علماء اس سے انتہاء مراد لیتے ہیں، ملا علی قاری فرماتے ہیں: ''یعنی ہر سو سال کی ابتداء یا انتہاء میں جب بھی علم وسنت کا تناسب گھٹ جائے اور جہالت وبدعت بڑھ جائے''، ابن الاثیر، طیبی اور متعدد علماء نے سو سال کی انتہا کے قول کو زیادہ راجح قرار دیا ہے، شمس الحق عظیم آبادی نے ابوداؤد کی شرح عون المعبود میں اس قول کی تائید میں یہ دلیل بھی پیش کی ہے کہ بہت سے علماء نے حضرت عمر بن عبدالعزیز کو پہلی صدی کا مجدد قرار دیا ہے، ان کا سن وفات 101ھ ہے، اور دوسری صدی کا مجدد امام شافعی کو قرار دیا ہے، جن کا سن وفات 204ھ ہے، ان دونوں نے اس صدی کا آخری حصہ تو پایا جس کا ان کو مجدد تسلیم کیا گیا ہے، لیکن ان صدیوں کے آغاز میں موجود نہ تھے، چونکہ عمر بن عبدالعزیز 61ھ میں پیدا ہوئے، اور امام شافعی کی پیدائش 150ھ کی ہے؛ لیکن مناوی نے اس نقطۂ نظر پر تنقید کی ہے کہ اگر وفات کو معیار بنایا جائے تو مقصد حاصل نہیں ہورہا ہے؛ اس لئے کہ صدی کے ختم ہونے کے بعد مجدد کار تجدید کے لئے کھڑا نہیں ہورہا ہے، بلکہ اس وقت تو اس کا انتقال ہورہا ہے، تجدیدی کام تو اس نے پہلے کرلیا، صدی کے اخیر میں یا نئی صدی کے شروع میں اس کی پیدائش نہیں وفات ہورہی ہے۔

بعض لوگوں نے اس معنی پر یہ اعتراض کیا ہے کہ وفات کو ہی بنیاد بنا کر اس کی تشریح کی جائے، لیکن کوئی ایسی شخصیت جس کے تجدیدی کارنامے موجود ہوں اور صدی کے مکمل ہونے سے چند دن پہلے اس کا انتقال ہوجائے، تو کیا اس کو مجدد میں شمار نہیں کیا جائے گا؟ اس لئے بہت سے علماء نے اس حدیث کی تشریح میں یہ وضاحت کی ہے کہ اس سے مراد ہر سو سال ہے، رأس کی قید اتفاقی ہے، مجدد اپنی وفات کے اعتبار سے صدی کے شروع کا حصہ بھی پاسکتا ہے، درمیان کا بھی اور اخیر کا بھی، سیوطی کہتے ہیں کہ کبھی کبھی صدی کے درمیان میں ایسی شخصیتیں پیدا ہوتی ہیں جن کو مجدد قرار دینا دوسری ایسی کسی شخصیت کے مقابلہ میں زیادہ قرین قیاس معلوم ہوتا ہے جس نے صدی کا آخری حصہ پایا ہو، مولانا منظور نعمانی کے مطابق "کل مائۃ سنۃ" (ہر سو سال) سے صدی ہجری کا متعین نظام مراد نہیں ہوسکتا چونکہ حضور ﷺ کے زمانہ میں ہجری کیلنڈر موجود ہی نہیں تھا، حضرت عمرؓ کے زمانہ میں شروع ہوا، ولادت نبوی، یا بعثت نبوی یا وفات نبوی کے حساب سے بھی صدی کا نظام متعین کرنے کا کوئی قرینہ اس حدیث میں نہیں ہے؛ اس لئے اس کے سوا کوئی چارہ نہیں کہ حدیث کے لفظ "کل مائۃ سنۃ" کا مطلب بس "کل قرن"، (ہر صدی) سمجھا جائے اور ظاہر ہے کہ جب اس لفظ سے صدی کا کوئی متعین نظام مراد نہیں رہا تو پھر "رأس" کے لفظ کو زائد ماننا پڑے گا اور حدیث کا مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ ہر قرن یعنی ہر صدی اور ہر دور میں اس امت میں ایسے افراد پیدا فرمائیں گے جو کار تجدید انجام دیں گے، مولانا سید ابوالحسن علی ندوی لکھتے ہیں: ''ہر دور میں ایسے افراد پیدا ہوئے جنہوں نے تحریفات وتاویلات کا پردہ چاک کردیا

اورحقیقت اسلام اور "دین خالص" کواجاگرکیا، بدعات اور عجمی اثرات کے خلاف آواز بلند کی، سنت کی پرزور حمایت کی، عقائد باطلہ کی بے باکانہ تردید اور مشرکانہ اعمال ورسوم کے خلاف علانیہ جہاد کیا، مادیت اور نفس پرستی پر کاری ضرب لگائی، تعیّشات اور اپنے زمانہ کے "مترفین" (متکبر دولتمندوں کوقرآن مجید مترفینکے لفظ سے یاد کرتا ہے) کی سخت مذمت کی، اور جابر سلاطین کے سامنے کلمۂ حق بلند کیا، عقلیت پرستی کا طلسم توڑا اور اسلام میں نئی قوت وحرکت اور مسلمانوں میں نیا ایمان اور نئی زندگی پیدا کردی، یہ افراد دماغی، علمی، اخلاقی اور روحانی اعتبار سے اپنے زمانہ کے ممتاز ترین افراد تھے۔اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالی کواس دین کی حفاظت اور بقاء منظور ہے، اور دنیا کی رہنمائی کا کام اسی دین اور اسی امت سے لینا ہے، اور جو کام وہ پہلے تازہ نبوت اور انبیاء سے لیتا تھا، اب رسول اللہ ﷺ کے نائبین اور امت کے مجددین ومصلحین سے لے گا" اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جو بھی تجدید دین اور احیاء دین کا کام انجام دے گا، اور جس دور میں بھی انجام دے گا اس حدیث میں جس تجدید دین کا ذکر ہے وہ اس میں شامل ہوگا، خواہ اسے مجددین میں شمار کیا گیا ہو یہ نہ کیا گیا ہو، مجدد کا منصب کوئی ایسا ٹائٹل نہیں جس کو اختیار کرنے کی کوشش کی جائے نہ یہ شرعاً مطلوب ہے، شرعاً مطلوب یہ ہے کہ ہر شخص اپنی استطاعت کے مطابق دین کی نشر واشاعت اور اس میں داخل ہونے والی غلط باتوں کی اصلاح کرتا رہے، مجدد کا مقام اسے حاصل ہوا یا نہیں یہ بعد کے لوگ اس کے کاموں کو دیکھ کر طے کریں گے یا اللہ کو بہتر معلوم ہے کہ وہ اس لقب کا مستحق تھا یا نہیں، اصل مطلوب کار تجدید ہے نہ کہ مجدد بننا یا مجدد قرار دینا۔

ایک دوسری قابل ذکر بات یہ ہے کہ صدی کی انتہا کا لحاظ کیا جائے تو عمر بن عبدالعزیز (101ھ) شافعی (204ھ) ابن سریج (306ھ) باقلانی (403ھ) غزالی (505ھ) رازی (606ھ) ابن دقیق العید (703ھ) وغیرہ تو مجددین میں آجائیں گے، چوں کہ وہ ایک صدی موجود تھے اور نئی صدی کے آغاز پر ان کی وفات ہوئی اور ان کو علماء نے مجددین میں شمار بھی کیا ہے، لیکن امام ابوحنیفہؒ (150ھ) امام احمد بن حنبل (241ھ)، ابن جوزی (597ھ) ابن تیمیہ (728ھ) ابن قیم (751ھ) شاطبی (790ھ) ابن حجر (852ھ) اور شاہ ولی اللہ دہلوی (1176ھ) یا ان جیسے سینکڑوں علماء مجددین میں شمار نہیں ہوں گے جنہوں نے یقیناً دین کی خدمت کے لئے اپنی زندگی وقف کردی تھی اور ایسا صرف اس وجہ سے ہوگا کہ صدی کی انتہاء پر یا صدی کے فوراً بعد ان کی وفات نہیں ہوئی، نواب صدیق حسن خان نے "حجج الکرامة" میں اس حدیث کی تشریح کرتے ہوئے بعض اہل علم سے نقل کیا کہ یہ "رأس مائة" سے مراد خاص صدی کا آغاز نہیں، بلکہ مقصد صرف یہ ہے کہ اللہ تعالی ہر صدی میں مجدد کھڑا کرے گا خواہ شروع میں ہو خواہ درمیان میں، خواہ آخر میں، اور رأس کی قید محض اتفاقی ہے، اور غرض حدیث کی صرف یہ ہے کہ کوئی صدی کسی مجدد کے وجود سے خالی نہ رہے گی اور ہر صدی کے شروع، درمیان اور آخر میں مجددین کا ہونا اس احتمال کے صحیح ہونے کی تائید کرتا ہے۔

اس حدیث کا ایک ٹکڑا ہے "من یجدد لها دینها" میں "مَن" کے لفظ سے ایک شخص مراد ہے یا کئی اشخاص یا پوری جماعت، بہت سے علماء نے یہ رائے اختیار کی ہے کہ مجدد فرد واحد ہی ہوگا، سیوطی نے اشعار کی شکل میں مجددین اور ان کے کار تجدید پر "أرجوزة تحفة المهتدين بأخبار المجددين" کے نام سے ایک رسالہ لکھا ہے، اس میں اس قول کو حدیث کے مطابق اور جمہور علماء کا قول قرار دیا ہے کہ ہر دور میں مجدد ایک ہی شخص ہوگا، متعدد اشخاص نہیں ہوں گے جن علماء نے یہ رائے اختیار کی ہے انہوں نے ہر صدی کے ایک مجدد کی تعیین بھی کی ہے، اور بعض صدیوں میں مجدد کی تعیین میں ایک سے زیادہ نام ذکر کئے ہیں، جب کہ دیگر بہت سے علماء "مَن" کو عموم کے لئے مانتے ہیں، چونکہ یہ لفظ ایک شخص اور پوری جماعت دونوں کے لئے استعمال ہوتا ہے، ان علماء میں ابن حجر، ابن الاثیر، ذہبی، ابن کثیر اور ملا علی قاری

کے نام مشہور ہیں، ملاعلی قاری لکھتے ہیں کہ:''مــن یـجـدد" سے مراد ایک شخص نہیں ہے بلکہ جماعت مراد ہے،اس جماعت کا ہر فرد کسی علاقہ میں شرعی علوم میں سے کسی ایک فن یا کئی فنون میں اپنی استطاعت کے مطابق تقریر وتحریر کے ذریعہ تجدیدی عمل انجام دے گا، جو اس فن کے باقی رہنے اور قیامت تک نہ مٹنے کا سبب بنے گا''،مولانا سید ابوالاعلی مودودی اس کی مزید وضاحت اس طرح کرتے ہیں: "مَـــن" کا لفظ عربی زبان میں واحد اور جمع دونوں کے لئے استعمال ہوتا ہے،اس لئے "مَـن" سے مراد ایک شخص بھی ہوسکتا ہے، بہت سے اشخاص بھی ہوسکتے ہیں اور پورے پورے ادارے اور گروہ بھی ہوسکتے ہیں، حضورﷺ نے جو خبر دی ہے اس کا واضح مفہوم یہ ہے کہ ان شاء اللہ اسلامی تاریخ کی کوئی صدی ایسے لوگوں سے خالی نہ گذرے گی جو طوفان جاہلیت کے مقابلہ میں اٹھیں گے اور اسلام کو اس کی اصل روح اور صورت میں از سرنو قائم کرنے کی کوشش کرتے رہیں گے،ضروری نہیں کہ ایک صدی کا مجدد ایک ہی شخص ہو،ایک صدی میں متعدد اشخاص اور گروہ یہ خدمت انجام دے سکتے ہیں، یہ بھی ضروری نہیں کہ تمام دنیائے اسلام کے لئے ایک ہی مجدد ہو،ایک وقت میں بہت سے ملکوں میں بہت سے آدمی تجدید دین کے لئے سعی کرنے والے ہوسکتے ہیں''۔مولانا سید ابوالحسن علی ندوی لکھتے ہیں:''... دوسرے اس نے اس کا ذمہ لیا ہے اور اس وقت تک کی تاریخ اس کی شہادت دیتی ہے کہ وہ اس دین کو ہر دور میں ایسے زندہ اشخاص عطا فرماتا رہے گا جو ان تعلیمات کو زندگی میں منتقل کرتے رہیں گے اور مجموعاً یا انفراداً اس دین کو تازہ اور اس امت کو سرگرم عمل رکھیں گے''۔

یہ قول کہ مجدد ایک نہیں؛ بلکہ متعدد ہوتا ہے اس لئے بھی زیادہ مناسب ہے کہ بقول حافظ ابن حجر تجدید کے لئے جو لازمی صفات ہیں ضروری نہیں کہ ایک شخص کے اندر پورے طور پر جمع ہوجائیں، ہاں یہ دعویٰ عمر بن عبدالعزیز کے بارے میں کیا جاسکتا ہے کہ پہلی صدی میں وہ ایسی شخصیت کے مالک ہیں جو خیر کی تمام صفات کے جامع اور اس میں پیش پیش ہیں،اسی لئے امام احمد نے مطلق فرمایا کہ حدیث کی رو سے علماء نے پہلی صدی کا مجدد انھیں کو قرار دیا ہے، جہاں تک ان کے بعد والوں کا تعلق ہے مثلاً امام شافعی اگرچہ اوصاف حمیدہ سے متصف ہیں لیکن جہاد اور عدل کے مطابق فیصلہ کرنے کا موقع ان کو ہاتھ نہیں آیا؛ اس لئے جو شخص بھی سو سال کے سرے پر خیر کی صفات میں سے کسی صفت سے بھی متصف ہو وہ اس حدیث کی مراد ہوگا،خواہ وہ ایک ہو یا ایک سے زیادہ۔

معلومات کی جانچ

1 حدیث میں "لهذه الأمة" سے کیا مراد ہے؟

-2 "رأس" کی کیا تشریح ہے؟

-3 "مَن يجدد" کے بارے میں علماء کیا فرماتے ہیں؟

15.7 تجدید دین کا دائرۂ کار یا مجدد کے فرائض

آپ نے تجدید دین کی اصطلاح، تجدید وتجدد میں فرق، حدیث تجدید کی تخریج اور اس کی تشریح کا مطالعہ کیا، اب آپ یہ جان سکیں گے کہ تجدید دین کا دائرۂ کار کیا ہے؟ اجمالی طور پر اگر تجدید دین کے فرائض کا ذکر کیا جائے تو وہ درج ذیل ہوسکتے ہیں

-1 کتاب وسنت کے اصل نصوص کی حفاظت، ان کے ضائع ہونے اور ان میں تحریف وتبدیلی سے ان کا تحفظ، گو کہ قرآن کی حفاظت

کی ذمہ داری خود اللہ تعالیٰ نے اپنے ذمہ لی ہے اور اس میں حدیث کی حفاظت بھی شامل ہے، لیکن اللہ تعالیٰ نے اس کے لئے ذریعہ علماء اسلام کو ہی بنایا، چنانچہ اس سلسلہ میں جو کوشش بھی کی جائے گی وہ تجدیدی کام کا ایک حصہ قرار پائے گا۔

2- نصوص کے صحیح معانی کو امت تک منتقل کرنا اور ان کے صحیح فہم کو زندہ کرنا۔

3- نئے پیش آمدہ مسائل میں اجتہاد کرنا، اور ان کا صحیح اسلامی حل پیش کرنا۔

4- امت میں عام اصلاحی کوشش کرنا یعنی جاہلی رسوم کو مٹانا، بدعات کو ختم کرنا، اخلاق کا تزکیہ کرنا، شریعت پر عمل اور اتباع سنت کا رجحان پیدا کرنا۔

5- دین کا دفاع اور اس کی حفاظت کے لئے ہر ممکن کوشش کرنا، شاہ ولی اللہ محدث دہلوی فرماتے ہیں: ''یعنی رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد کہ میری امت کبھی گمراہی پر متفق نہ ہوگی اور آپ کا یہ ارشاد کہ اللہ تعالیٰ اس امت کے لئے ہر صدی کے سرے پر ایسے بندے پیدا کرتا رہے گا جو اس کے لئے اس کے دین کو تازہ کرتے اور نکھارتے رہیں گے، آپ کے ان ارشادات کی وضاحت اور تشریح آپ کی اس حدیث سے ہوتی ہے جو حدیث کی کتابوں میں آئی ہے کہ میرے لائے ہوئے اس علم یعنی دین کی امانت کو ہر زمانہ کے اچھے اور نیک بندے سنبھالیں گے اور اس کی خدمت وحفاظت کا حق ادا کریں گے، وہ غلو اور افراط دونوں کی تحریفوں سے اور باطل پرست لوگوں کے قرآن وحدیث کے غلط مفہوم بیان کرنے سے اور جاہلوں کی فاسد تاویلوں سے اس دین کی حفاظت کریں گے''۔

حقیقت یہ ہے تجدید دین کا دائرہ بہت وسیع ہے، جس شخص نے بھی اسلام کو ایک زندہ جاوید دین کے طور پر پیش کرنے کی انتھک کوشش کی اور اپنی عمر عزیز کا بیشتر حصہ اس دین کے اصولوں اور تعلیمات کی حفاظت اور ان کی نشر واشاعت میں گذارا، اور دین میں داخل ہونے والی نئی نئی چیزوں کی اپنی خاص صلاحیتوں اور اپنے مخصوص طرز واسلوب میں نشاندہی کی اور ان سے دین کے لیبل کو ختم کر کے ان کو جاہلیت قرار دیا اور صحیح اسلامی تصور پیش کیا اس کا اس کار تجدید میں حصہ ہے، مولانا سید ابوالحسن علی ندوی نے صحیح لکھا ہے کہ: ''اس میراث میں ہر اس فرد کا پورا حصہ ہے جس نے اسلام کے کسی دور میں بھی منہاج نبوت پر حکومت قائم کی، جاہلیت اور مادیت کا مقابلہ کیا، اللہ تعالیٰ کی طرف دعوت دی، اسلام کے جو خصائص مٹ گئے تھے ان کو اُجاگر کیا، امت میں ایمانی روح پیدا کی، اور جس نے اس دین پر اس کے مآخذ اور اس کی تعبیرات پر اعتماد کو از سر نو استوار کیا، اسلام کی حقیقی فکر کی حفاظت کی، اور اس امت کو کسی نئے فتنہ میں پڑنے سے باز رکھا، جس نے اس امت کے لئے اس کے دین اور مصادر دین کی حفاظت کی، حدیث وفقہ کی تدوین جدید کا کام انجام دیا، اجتہاد کا دروازہ کھولا، اور امت کو زندگی ومعاشرہ کا منظم قانون عطا کیا، جس نے معاشرہ میں احتساب کا فرض ادا کیا اور اس کے انحراف اور کج روی پر کھل کر تنقید کی، اور صحیح اور حقیقی اسلام کی برملا وآشکار دعوت دی، جس نے شکوک وشبہات کے دور اور اضطراب عقائد کے زمانہ میں علمی طرز استدلال اختیار کر کے دماغوں کو مطمئن کرنے کی کوشش کی، اور ایک نئے علم کلام کی بنیاد ڈالی، جس نے دعوت وتذکیر اور انذار وتبشیر میں انبیاء علیہم السلام کی نیابت کی، اور ایمان کی دبی ہوئی چنگاریوں کو شعلۂ جوالہ کی حرارت وحرکت بخشی، یہ ایک پورا سلسلہ ہے اور اس میں ہر اس شخصیت کا ایک خاص حصہ اور مرتبہ ہے'' مولانا محمد منظور نعمانی اس کی مزید وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ''اس کار تجدید میں ہر دور کے ان سب بندگان خدا کا حصہ ہے جن سے اللہ تعالیٰ نے دین کی کسی قسم کی خدمات لیں، اس طرح امت میں مجددین کی تعداد صرف تیرہ چودہ ہی نہ ہوگی (جن کی تعیین میں اختلافات ہوں، اور ہر حلقہ اپنے ہی کسی بزرگ کے مجدد ہونے پر اصرار اور دوسروں سے تکرار کرے) بلکہ اللہ کے

ہزاروں وہ بندے جن سے اللہ تعالیٰ نے دین کی ایسی خدمتیں مختلف زمانوں اور مختلف ملکوں میں لی ہیں سب ہی اس کارتجدید میں حصہ دار ہوں گے، اور سب ہی مجدد دین میں ہوں گے''، ان دو اقتباسات سے آپ کے لئے سمجھنا آسان ہوگیا کہ تجدید دین کا دائرہ کس قدر وسیع ہے، اور دین کی کوئی مخصوص خدمت ہی تجدید نہیں، بلکہ اس کے مختلف شعبوں میں جس کا جس قدر بھی حصہ ہے وہ اس تجدیدی عمل میں حصہ دار ہے، اور اس نے اپنے گردوپیش کے تقاضوں کے مطابق کام کیا ہے، اس میں علمی اور عملی دونوں قسم کی تجدید شامل ہے۔

15.8 مجدد کے اوصاف

ایک مجدد یا کارتجدید انجام دینے والی شخصیت کے بنیادی اوصاف کیا ہوں، اس سلسلہ میں ہمیں قرآن وحدیث سے واضح رہنمائی نہیں ملتی، لیکن کچھ تو تجدید دین کی تعریف اور حدیث تجدید "من یجدد لھا دینھا" کی تشریح سے آپ نے ان اوصاف کا اندازہ لگایا ہوگا اور کچھ ان علماء کی سیرت پر غور کرنے سے یہ صفات نمایاں ہوتی ہیں جن کو تاریخ کے مختلف ادوار میں مجددین کی فہرست میں شمار کیا گیا ہے، منادی، علقمی، ابن الاثیر اور سیوطی وغیرہ نے علیحدہ علیحدہ چند اوصاف کا ذکر کیا ہے جن کو ہم یکجا اس طرح بیان کر سکتے ہیں کہ: ''مجدد وہ ہے جو دینی علوم کا ماہر ہو، دینی علوم میں فقہ باطن یا تزکیہ واحسان بھی شامل ہے، علم اور اہل علم کا معاون ہو، بدعت اور اہل بدعت سے دور اور ان کی اصلاح کے لئے کوشاں ہو، اس کے اندر اظہار حق کی صلاحیت اور باطل کو پہچان کر اس کی تردید کرنے کا ملکہ ہو، حاضر دماغ اور زندہ دل ہو، دینی امور میں اس کا نفع عام اور مشہور ومعروف ہو، شریعت کے مصادر احکام اور زمانہ کی ضرورتوں پر اس کی نظر ہو، اور وہ باریک بینی کے ساتھ اپنے دور کے مختلف مسائل کا حل دریافت کرنے کے سلسلہ میں سنجیدہ ہو''۔

15.9 مشہور مجددین اسلام

مجدد کون ہے؟ آپ پڑھ چکے ہیں کہ اس سلسلہ میں علماء کے دو نقاط نظر ہیں، ایک یہ کہ مجددین کی فہرست میں وہی شخصیت شامل ہوگی جو کسی صدی ہجری کے اختتام پر زندہ، مشہور اور مرجع خلائق ہو، اس کے علم سے لوگوں کو فائدہ پہونچ رہا ہو، دوسرے یہ کہ صدی کے آخری سرے کی بات اتفاقی طور پر آئی ہے اصل میں اس میں وہ تمام لوگ شامل ہیں جنہوں نے صدی کی ابتداء، وسط یا انتہاء پر تجدید دین کے سلسلہ میں کوئی بڑا قابل قدر کارنامہ انجام دیا ہے، آپ نے یہ بھی پڑھا کہ زیادہ تر علماء کا رجحان اسی طرف ہے، جو حضرات صدی کے اختتام پر کسی شخصیت کے زندہ رہنے اور نئی صدی کے آغاز یا ابتدائی چند سالوں میں کسی شخصیت کی وفات کا سال دیکھ کر اس کے کارناموں کو دیکھتے ہوئے مجدد ہونے کا فیصلہ کرتے ہیں، انہوں نے اسلام کی چودہ صدیوں میں سے ہر صدی کے ایک مجدد یا متعدد مجددین کے طور پر کچھ علماء کے نام ذکر کیے ہیں، کہا جاتا ہے کہ ابن شہاب زہری (م 124ھ) نے سب سے پہلے پہلی صدی کا مجدد عمر بن عبدالعزیز کو قرار دیا، اس کے بعد امام احمد بن حنبل (م 241ھ) نے بھی اس کی تائید کی اور چونکہ امام احمد دوسری صدی کا اختتام بھی دیکھ چکے تھے؛ اس لئے دوسری صدی ہجری کے مجدد کی حیثیت سے انہوں نے امام شافعی (م 204ھ) کا نام ذکر کیا، دراصل امام احمد ایک روایت پیش کرتے ہیں جس میں یہ بھی تذکرہ ہے کہ کارتجدید انجام دینے والا شخص رسول اللہ ﷺ کے گھرانے سے ہوگا، اس لئے انہوں نے آل رسول میں سے اس مرتبہ کی شخصیت پہلی صدی میں عمر بن عبدالعزیز کو پایا

اور دوسری صدی میں امام شافعی کو، ابن عساکر دمشقی (م 571ھ) اپنی کتاب "تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الأشعري" میں لکھتے ہیں: ''میں نے شیخ ابوالحسن علی بن مسلم سلمی سے جامع دمشق میں سنا کہ پہلی صدی کے مجدد عمر بن عبدالعزیز ہیں، دوسری صدی کے مجدد امام شافعی، تیسری صدی کے مجدد ابوالحسن اشعری، چوتھی صدی کے مجدد ابن الباقلانی اور پانچویں صدی کے مجدد امیر المؤمنین مسترشد باللہ ہیں، پھر لکھتے ہیں: کہ میرے نزدیک پانچویں صدی کے مجدد امام ابوحامد محمد غزالی ہیں، آگے لکھتے ہیں کہ بعض دوسرے لوگوں نے تیسری صدی کا مجدد ابوالعباس ابن سریج کو اور چوتھی صدی کا مجدد سہل بن محمد صعلو کی نیساپوری کو قرار دیا ہے، لیکن میرے نزدیک تیسری صدی کے مجدد تو اشعری ہی ہیں، اور پھر اس کے اسباب ذکر کئے ہیں، ابن عساکر کے بعد ابن الاثیر (م 606ھ) کے نزدیک ہمیں یہ درجہ بندی ملتی ہے، انہوں نے اپنی کتاب "جامع الأصول" میں یہ طریقہ اختیار کیا ہے کہ ہر صدی سے انہوں نے ایک خلیفہ، ایک محدث، مختلف فقہی مذاہب کے نمائندوں میں سے ایک ایک فقیہ، ایک قاری، ایک صوفی اور ایک متکلم اسلام کا مجدد کی حیثیت سے انتخاب کیا ہے، چنانچہ انہوں نے پہلی صدی ہجری کے لئے جب کہ فقہ وتصوف اور علم کلام کو مستقل فن کی حیثیت حاصل نہیں ہوئی تھی اور ان کی تدوین وترتیب عمل میں نہیں آئی تھی چودہ مجددین شمار کرائے ہیں، جن میں عمر بن عبدالعزیز کے علاوہ مدینہ، مکہ، یمن، شام اور کوفہ وبصرہ کے مشہور فقہاء مثلاً قاسم بن محمد، مجاہد، عکرمہ، عطاء، طاؤس، مکحول، حسن بصری اور ابن سیرین کا ذکر کیا ہے، محدثین میں ابن شہاب زہری کا ذکر کرتے ہوئے مشہور تابعین وتبع تابعین کی ایک جماعت کو اس میں شامل مانا ہے، قراء میں عبداللہ ابن کثیر کا ذکر کیا ہے، دوسری صدی کے مجددین میں مامون رشید، امام شافعی، حنفی فقیہ حسن بن زیاد لؤلؤی، مالکی فقیہ اشہب بن عبدالعزیز، شیعی امام فقیہ علی بن موسی رضا، مشہور قاری یعقوب حضرمی، مشہور محدث یحی بن معین اور مشہور صوفی معروف کرخی کو شمار کیا ہے، اسی ترتیب سے تیسری، چوتھی اور پانچویں صدی کی شخصیات کا بھی ذکر کیا ہے، تیسری صدی میں جن لوگوں کا ذکر کیا ہے ان میں مقتدر باللہ، ابوجعفر طحاوی، ابوالحسن اشعری اور امام نسائی کے نام مشہور ہیں، چوتھی صدی میں حاکم نیساپوری، ابوحامد اسفرائینی، ابوبکر خوارزمی اور ابن فورک وغیرہ ان کے ذکر کردہ ناموں میں مشہور ہیں، پانچویں صدی میں امام غزالی کے علاوہ قاضی مروزی حنفی، زاغونی حنبلی اور محدثین میں رزین بن معاویہ اور دیگر نام ذکر کئے ہیں، اخیر میں لکھتے ہیں کہ یہ لوگ اپنے اپنے زمانہ میں مشہور تھے، ہر صدی میں ان سے پہلے بھی بڑے لوگ پیدا ہوئے لیکن ان کو صدی کی آخری گھڑی نہیں ملی۔

آپ نے دیکھا کہ ابن الاثیر نے توسع اختیار کیا ہے اور ہر صدی میں ایک کے بجائے کئی نام ذکر کئے ہیں، اور انہوں نے اس کی وجہ یہی لکھی ہے کہ ہر مصنف صرف اپنے مسلک ومشرب کی شخصیات کو مجددین میں شمار کرتا ہے؛ اس لئے ہم نے ہر فن کے علماء، قراء، صوفیاء، مختلف مذاہب فقہ کے فقہاء اور حکام وقت کو بھی اس میں شامل کیا ہے، اور نہ صرف اہلسنت والجماعت کی شخصیات کا ذکر کیا ہے، بلکہ شیعہ علماء کو بھی اس زمرہ میں رکھا ہے؛ لیکن اس کی بنیاد وہی صدی کے اختتام کو پانے اور دوسری صدی کے آغاز میں وفات ہونے پر ہے، آپ پڑھ چکے ہیں کہ سیوطی (م 911ھ) نے اس سلسلہ میں ایک منظوم رسالہ "تحفة المهتدين بأخبار المجددين" کے نام سے تحریر کیا ہے، مجددین کی تعیین کے سلسلہ میں ان کا نقطۂ نظر بھی یہی ہے، انہوں نے ابن عساکر اور ابن اثیر وغیرہ کے ذکر کردہ پانچویں صدی تک کے مجددین کے نام باقی رکھتے ہوئے چھٹی صدی کے لئے فخر الدین رازی یا رافعی، ساتویں کے لئے ابن دقیق العید اور آٹھویں کے لئے بلقینی یا حافظ زین الدین عراقی کے نام مجددین کی حیثیت سے پیش کئے ہیں، اور اللہ کے فضل سے امید ظاہر کی ہے کہ نویں صدی کے مجدد وہ یعنی امام سیوطی خود ہیں۔ اگر آپ تاریخ تجدید پر لکھی گئی بعض دیگر تحریروں کا مطالعہ کریں تو آپ کو اور بھی کچھ نام مل جائیں گے مثلاً پہلی صدی میں محمد الباقر، دوسری صدی

میں احمد بن حنبل، تیسری صدی میں طبری اور شیعہ عالم دین محمد بن یعقوب الکلینی، چوتھی صدی میں ابوبکر باقلانی، حافظ عبدالغنی، اور طبری، پانچویں صدی میں ابونعیم اصفہانی اور ابن حزم، چھٹی صدی میں عمر نسفی، ساتویں صدی میں ابن تیمیہ، عزالدین بن عبدالسلام، شہاب الدین سہروردی، ابن الاثیر، اور خواجہ معین الدین چشتی، آٹھویں صدی میں شاطبی، تفتازانی اور نظام الدین اولیاء، نویں صدی میں ابن حجر اور سیوطی، دسویں صدی میں شمس الدین الرملی اور محمد طاہر پٹنی، گیارہویں صدی میں مجدد الف ثانی، ابراہیم بن حسن کردی اور عبداللہ بن علوی حداد، بارہویں صدی ہجری میں محمد بن عبدالوہاب، شاہ ولی اللہ دہلوی، مرتضٰی زبیدی، شاہ عبدالعزیز اور عثمان دان فودیو، تیرہویں صدی ہجری میں محمد عبدہ، محمد رشید رضا، طاہر بن عاشور، شوکانی، بدیع الزماں نورسی، زاہد الکوثری، سید احمد شہید بریلوی، شاہ اسماعیل شہید، سید نذیر حسین دہلوی، قاضی حسن انصاری خزرجی، محمد قاسم نانوتوی اور نواب صدیق حسن خاں، چودہویں صدی میں محمد متولی شعراوی، اشرف علی تھانوی، حسن البناء، احمد رضا خان، ناصر الدین البانی، سید ابوالاعلیٰ مودودی، اور سید ابوالحسن علی ندوی، اور ان کے علاوہ دیگر بہت سے نام مل جائیں گے، اس میں کوئی شک نہیں کہ ان تمام علماء سے اللہ تعالیٰ نے اپنے اپنے وقت میں بڑی نمایاں خدمات لی ہیں؛ لیکن اس فہرست پر نظر ڈالنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ ہر مکتب فکر نے ایسی شخصیت کو مجدد کے طور پر پیش کیا ہے، جس سے اس کا تعلق ہے، اور حد تو یہ ہے کہ سیوطی نے خود اپنے لئے اس منصب کا دعویٰ کیا ہے جس کو کچھ لوگوں نے مانا اور اکثر لوگوں نے رد کر دیا تھا۔

اس کے برخلاف جو لوگ اس کو صدی کے اختتام اور نئی صدی کے آغاز میں وفات ہونے سے نہیں جوڑتے انہوں نے اس کا دائرہ وسیع رکھا ہے، چنانچہ بدر الدین عینی نے عمدۃ القاری میں کرمانی کا قول نقل کیا ہے کہ اس سلسلہ میں یقین کے ساتھ کوئی بات نہیں کہی جاسکتی، اگر مجدد کو نامزد کرنے کی اجازت دے دی جائے تو حنفی اپنے فلاں فلاں علماء کو، حنابلہ اور مالکیہ اپنے فلاں فلاں علماء کو، صوفیاء اپنے شیوخ کو، محدثین اپنے اساتذہ کو اور سیاسی امور سے دلچسپی رکھنے والے لوگ حکام کو اس فہرست میں شامل کرنا شروع کر دیں گے، جب کہ دین کی تصحیح وتجدید کا کام ہمہ گیر اور اس کا تعلق ان تمام میدانوں سے ہے، دوسرے یہ کہ صدی کے اختتام اور دوسری صدی کا آغاز بہت سی شخصیات کے حصہ میں نہیں آتا؛ لیکن صدی کے شروع یا درمیان میں انہوں نے بڑے کام کئے ہوتے ہیں وہ سب اس فہرست میں شامل ہوں گے، عجیب اتفاق ہے کہ ابتدائی دس صدیوں میں مجددین کی فہرست زیادہ تر شافعی علماء نے پیش کی اور ان میں زیادہ تر ان علماء کا ذکر کیا جو خود شافعی تھے، اس سے زیادہ حیرت انگیز بات یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام بخاری، امام مسلم اور ان جیسے جلیل القدر علماء مجددین کی فہرست میں شامل نہیں اور ان کے بہت سے شاگرد اور فیض یافتہ حضرات کو مجدد قرار دیا گیا ہے، جب کہ وہ ان کے درجہ کو نہیں پہونچتے؛ اس لئے صحیح بات یہ ہے کہ دین کی تجدید کا کام کسی ایک خاص شخص سے متعلق نہیں جو کرشماتی انداز میں سامنے آئے یا امت کو اس کا حکم نہیں دیا گیا ہے کہ وہ اپنے زمانہ کے مجدد کو تلاش کرے اور جب اس کو پالے تو یہ سمجھے حقیقی فلاح وسعادت بس اسی کی اتباع سے نصیب ہوگی؛ بلکہ اللہ تعالیٰ تجدید کا کام صرف ایک فرد سے نہیں مختلف افراد سے اور مختلف جماعتوں سے لیں گے، آخری دور میں دین کی نصرت کا کام حضور اکرم ﷺ نے ایک جماعت سے مربوط کیا ہے، فرمایا: ''میری امت کی ایک جماعت اللہ کے حکم پر قائم رہے گی، ان کی مخالفت کرنے والے اس کو کوئی نقصان نہیں پہونچا پائیں گے یہاں تک کہ قیامت آجائے گی اور وہ اسی پر قائم رہیں گے''، یہ بات قرآن مجید کی اس آیت کے بھی مطابق ہے جس میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ''اور ہماری مخلوق میں ایک جماعت ایسی بھی ہے (جس کے افراد) حق کے موافق ہدایت کرتے ہیں اور اسی کے موافق انصاف بھی کرتے ہیں (الاعراف:181) رسول اللہ ﷺ نے اس آیت کو تلاوت کر کے ارشاد فرمایا کہ یہ امت جس کا ذکر اس آیت میں ہے

میری امت ہے؛اس لئے امت کو نہ کسی مجدد کے انتظار کا حکم ہے اور نہ امت میں کسی کے لئے یہ درست ہے کہ وہ اپنے لئے مجدد ہونے کا دعویٰ کرے، اور نہ کسی اور کے لئے یہ درست ہے کہ وہ حتمی طور پر کسی ایک شخصیت کو ہی مجدد قرار دے، بلکہ امت کے ہر فرد کو حکم ہے کہ وہ عام اصلاح کا کام کرتا رہے، یہ اللہ پر چھوڑ دے کہ مجدد کون ہے؟ ہاں کسی کی خدمات کو دیکھ کر اس کے بارے میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ ہوسکتا ہے کہ یہ مجددین میں ایک ہو اور وہ بھی اس لئے کہ اس کے اصلاحی کارناموں سے روشنی حاصل کرتے ہوئے اصلاح وتجدید کے کام کو آگے بڑھایا جائے، اس کی خدمات کا صحیح تعین کرتے ہوئے دوسرے مجددین و مصلحین کا بھی اعتراف کیا جائے اور تجدید دین میں ان سب کا حصہ ان کے دائرہ اور مرتبہ کے مطابق تسلیم کیا جائے یہی حق وانصاف کی بات ہے اور اسی طرز فکر سے ہم اسلام کو دین حق اور صراط مستقیم کے طور پر پیش کر سکتے ہیں۔

15.10 خلاصہ

تجدید عربی زبان کا لفظ ہے جس کے لغوی معنی ہیں نیا کرنا، تجدید کے اصطلاحی معنی ہیں دین کے مٹے ہوئے نقوش کو ابھارنا اور ان کو زندہ کرنا، ان کو بدعات سے محفوظ رکھنا، اور زندگی کے نت نئے مسائل پر شرعی احکام کو منطبق کرنا، تجدید اور تجدد میں فرق ہے، تجدد کے معنی دین میں کوئی نیا راستہ نکالنا، یا اسلام کی تشکیل جدید کرنا جس کی اسلام میں کوئی گنجائش نہیں، تجدید دین کا مفہوم دین کی تجدید نہیں وہ مکمل ہے دین میں داخل ہونے والی چیزوں سے دین کو ممتاز اور نمایاں کرنا تجدید ہے، امت کی دینی حالت کی اصلاح تجدید ہے، تجدید دین کی بنیاد اس حدیث پر ہے جس میں حضورﷺ نے فرمایا: ''اللہ تعالیٰ اس امت کے لئے ہر سو سال کے سرنے پر ایسے بندے پیدا کرے گا جو اس کے لئے اس کے دین کو نیا اور تازہ کرتے رہیں گے'' ہر سو سال کے سرے سے مراد صدی کا آغاز ہے یا وسط یا اختتام علماء کے اس سلسلہ میں دو نقاط نظر ہیں، ایک تو یہ ہے کہ اس سے مراد صدی کا آخر ہے، یعنی اس سے مراد وہ شخصیت ہے جس نے کسی صدی ہجری کا آخری حصہ پایا اور دوسری صدی ہجری کے ابتدائی چند سالوں میں اس کا انتقال ہوا اور اس اعتبار سے انہوں نے ہر صدی کا ایک مجدد نامزد کر دیا ہے، جن میں پہلی صدی ہجری کے مجدد کے طور پر عمر بن عبدالعزیز کا نام ابن شہاب زہری نے پیش کیا ہے، احمد بن حنبل نے دوسری صدی کا مجدد امام شافعی کو قرار دیا ،ابن عساکر، ابن الاثیر اور سیوطی وغیرہ نے بھی ہر صدی کے ایک مجدد یا کئی مجددین کے نام پیش کئے جس میں اس صدی کے سرے کا خیال رکھا، جب کہ دیگر علماء نے سرے کے لئے استعمال ہونے والے لفظ ''رأس'' کو حدیث میں زائد مانا ہے، اور اس کی مراد یہ بیان کی ہے کہ ہر دور اور ہر صدی میں صرف کوئی متعین شخصیت نہیں، بلکہ ایک سے زیادہ اشخاص پیدا ہوتے رہیں گے جو تجدید دین کا فریضہ انجام دیں گے، جو اپنے اپنے زمانہ کے تقاضوں کے مطابق متنوع انداز واسلوب میں یہ کام انجام دیں گے جن کا بنیادی کام قرآن وسنت کے اصل نصوص کی حفاظت، امت میں عام اصلاحی کوشش کرنا، نئے پیش آمدہ مسائل میں اجتہاد کر کے ان کا صحیح اسلامی حل دریافت کرنا اور دین کے دفاع اور اس کی حفاظت کے لئے ہر ممکن کوشش کرنا ہے، مجددین کے بنیادی اوصاف یہ ہیں کہ وہ ظاہری اور باطنی علوم کے ماہر، علم اور اہل علم کے معاون ،بدعت، اور اہل بدعت سے دور، بدعات کی اصلاح کے لئے کوشش کرنے والے، باطل کو پہچان کر اس کی تردید کرنے والے اور اظہار حق کی صلاحیت رکھنے والے ہوتے ہیں، اور باریک بینی کے ساتھ امت کے مسائل کا حل دریافت کرتے ہیں، اس اعتبار سے مجددین کی فہرست میں وہ تمام لوگ شامل ہیں جنہوں نے قرآن وحدیث کی روشنی میں اور سلف صالحین کے طریقہ پر امت کی اصلاح کا کوئی قابل ذکر کارنامہ انجام

استعمار کا نشانہ بنے رہے، اس کی دردناک داستان میں علما، دانش ور، سیاست داں اور معاشرے کے دیگر عناصر کے درمیان پائے جانے والے تعصّبات اور نفرت و چپقلش کی تفصیلات اس موضوع پر لکھی گئی تاریخ کی کتابوں میں بہ آسانی ملاحظہ کی جاسکتی ہیں۔

دور جدید میں مسلمانوں کے مختلف حلقوں اور جماعتوں کے درمیان اختلاف و کش مکش کی شدید اور پیچیدہ صورتحال پائی جاتی ہے۔اس میں بہت کچھ دخل ماضی کی فکری وراثت کا ہے، لیکن اس میں بہت کچھ اضافہ ہوگیا ہے۔ دور جدید میں خاص طور پر برصغیر ہند میں بعض ایسے مسائل میں صف آرائی کا ماحول پیدا ہوگیا اور فکری محاذ جنگ قائم ہوگئی جو سرے سے قابل اعتنا نہیں تھے۔ جیسے امکان کذب اور امتناع نظیر کے مسائل ان کے علاوہ جو مسائل مسلمانوں کے درمیان باہمی منافرت اور دوری کی وجہ بنے ہوئے ہیں، ان کا تعلق عقائدی ڈھانچے سے نہیں ہے۔ یہ معمولی درجے کے اختلافات ہیں جن کو برداشت کرکے اسلامی اجتماعیت کو مستحکم کیا جاسکتا ہے۔

بین مسلکی اور جماعتی کش مکش کا ایک مظہر تکفیر کا فتنہ ہے۔ رسول اللہؐ نے فرمایا جس مسلمان نے کسی دوسرے مسلمان کی تکفیر کی تو یہ ایسا ہے جیسے اس نے اس کو قتل کردیا۔ حدیث کے مطابق، جس کی تکفیر کی جائے اور وہ تکفیر کا سزاوار نہ ہو تو وہ کفر خود تکفیر کرنے والے کی طرف لوٹ آتا ہے، تکفیر کی اس شدت شناعت کے باوجود اسلام کی ابتدائی صدیوں میں بھی تکفیر کے اسلحے کو اپنے نظریاتی حریف سے انتقام کے لیے استعمال کیا گیا۔

حضرت عثمانؓ کے عہدِ حکومت کے اواخر میں یہ فتنہ شروع ہوا۔ باغی جماعت نے پہلے آپ کی تکفیر کی پھر آپ کا خون بہایا۔ اس کے بعد حضرت علی کے دور میں خوارج کی جماعت سامنے آئی جو اپنے علاوہ تمام مسلمانوں کے کفر کی قائل تھی۔ ان مسلمانوں میں صحابہ و تابعین کی عظیم جماعت بھی شامل تھی۔ وہ اپنے مخالفین سے قتال واجب سمجھتے تھے اور ان کی جان و مال کو مالِ غنیمت کے طور پر اپنے لیے حلال تصور کرتے تھے۔ خوارج کے بعد تکفیر کے مظہر کی توسیع میں اس متکلمین کی جماعت نے اپنا کردار ادا کیا جو یونانی فلسفے سے متاثر تھی اور اسلامی عقائد کو اسی معیار پر سمجھنے کی قائل تھی۔

عصر حاضر میں بھی اس کا مظہر مسلم معاشرے میں پھیلا ہوا نظر آتا ہے۔ اس کی وجہ سے بعض مسلم معاشروں میں تشدد پسندانہ رجحان کو تقویت حاصل ہوئی اور اس سے وہاں کا معاشرہ زبردست طور پر انتشار و خلفشار کا شکار ہوکر رہ گیا۔ بعض احادیث کی بنیاد پر یہ تصور کرلیا گیا ہے کہ فوری طور پر ''منکر'' کا ازالہ ضروری ہے اور اس کے لیے طاقت کا استعمال روا ہے حالاں کہ علما کے درمیان یہ امر طے شدہ ہے کہ وہ تمام مجتہد فیہ مسائل جن میں علما و اہل فقہ کی رائیں مختلف ہیں، منکر کی تعریف اور موضوع سے خارج ہیں۔

بہر حال عہد وسطی سے مختلف مکاتبِ فکر کے افراد کے درمیان حق کی اجارہ داری کی نفسیات رہی ہے۔ ہر ایک جماعت خود کو حق کا علمبردار اور دوسروں کو باطل کا پرستار تصور کرتی ہے۔ اس سے پیدا ہونے والی فکری کش مکش نے اسلامی اجتماعیت کو زبردست نقصان پہنچایا ہے۔ امت مسلمہ چھوٹے چھوٹے گروہوں میں بٹ کر رہ گئی ہے اور اس کے درمیان محبت و تعاون کی مطلوبہ فضا باقی نہیں رہی۔ قرآن کے مطابق (الانفال:46) اس کی ہوا اکھڑ گئی ہے اور حدیث کے مطابق دشمنوں کے لیے وہ نرم چارہ بن کر رہ گئی ہے۔ (ابوداؤد:4297)

14.6 نمونے کے امتحانی سوالات

درج ذیل سوالات کے جواب تیس سطروں میں لکھیے:

-1 ماضی کے تناظر میں مسلم معاشرے پر اختلاف کے منفی اثرات کا جائزہ لیجیے۔

-2 حال کے تناظر میں اختلاف کی صورتحال پر روشنی ڈالیے اور اس کے نقصانات لکھیے۔

-3 مسلکی کش مکش کی بنیادیں کیا ہیں اور مسلم معاشرے پر اس کے کیا اثرات مرتب ہوئے ہیں؟ تفصیل کے ساتھ تحریر کیجیے۔

درج ذیل سوالات کے جواب پندرہ پندرہ سطروں میں دیجیے۔

-1 تکفیر مسلم کے فتنے سے مسلم معاشرے پر کیا اثرات مرتب ہوئے؟

-2 اسلامی اجتماعیت کا تقاضا کیا ہے اور اس کو کن چیزوں سے نقصان پہنچ رہا ہے؟

-3 تشدد پسندی کے رجحان کو اختلاف کی صورتحال سے کس طرح تقویت حاصل ہوئی ہے؟

14.7 مطالعے کے لیے معاون کتابیں

.1 میاں محمد افضل: تاریخ زوال امت

.2 اکبر شاہ خاں نجیب آبادی: تاریخ زوال ملت اسلامیہ

.3 ابوحامد الغزالی: فیصل التفرقة بین الاسلام و الزندقه

.4 یوسف القرضاوی فقه الوسطیة الاسلامیة و التجدید

بلاک: 4 تجدید دین

فہرست

اکائی 15 : تجدید دین کا تصور

اکائی کے اجزاء

15.1 مقصد

اس اکائی کے مطالعہ سے آپ یہ جان سکیں گے کہ تجدید کی لغوی و اصطلاحی تعریف کیا ہے، تجدید اور تجدد کے درمیان کیا فرق ہے، تجدید دین کی بنیاد اور اس کا دائرۂ کار کیا ہے، مجدد کے اوصاف اور اس کے فرائض کیا ہیں؟ نیز آپ اس سے بھی واقف ہوں گے کہ اسلام کی چودہ سو سالہ تاریخ میں کار تجدید کن لوگوں نے انجام دیا، کیا ہر صدی میں صرف ایک مجدد پیدا ہوا یا ایک سے زیادہ، یا کار تجدید میں فرد سے زیادہ جماعت کا کردار اہم ہے۔

15.2 تمہید

اللہ تعالیٰ نے اسلام کو آخری دین بنایا، قرآن مجید کی شکل میں آخری نبی حضرت محمد مصطفیٰ ﷺ پر آخری کتاب نازل کی، نبی اکرم

ﷺ کی امت کو آخری امت بنایا، یہ دین تو ہمیشہ تر و تازہ اور باقی رہے گا؛ لیکن امت میں دین کے نام پر ہر دور میں کچھ ایسی چیزیں دین سمجھی جا نے لگیں جن کا دن سے کوئی تعلق نہیں تھا، دین کو ان چیزوں سے ممتاز اور نمایاں کر کے پیش کرنے کے لئے اللہ تعالیٰ نے ہر دور میں اس دور کے حالات کے موافق شخصیات پیدا کیں، جنہوں نے اپنی استطاعت کے مطابق اپنے اعوان و انصار اور اپنی تشکیل کردہ جماعتوں کے ذریعہ دین کو اس کی اصل صورت میں پیش کیا، اس اکائی میں آپ اسی تجدید دین کے موضوع پر اس کی ضروری تفصیلات کا مطالعہ کریں گے۔

15.3 تجدید کا مفہوم اور اس کی تعریف

''تجدید'' عربی زبان کا لفظ ہے، یہ تفعیل کے وزن پر مصدر ہے، اس کے معنی ہیں کسی چیز کو جدید کر دینا، یا نیا بنا دینا (To renew) جدّ د فلأن الأمر کے معنی ہوتے ہیں: فلاں نے کسی کام یا شئے کو نیا بنا دیا، اس اعتبار سے تجدید کا لغوی مفہوم یہ متعین ہوتا ہے کہ کوئی چیز پہلے سے کسی ایک حالت پر موجود تھی، پھر اس پر ایک ایسی حالت طاری ہوئی جس نے اس کی شکل بدل دی اور اس کی تازگی ختم کر دی، اگر کوئی اس بدلی اور بگڑی ہوئی چیز سے اس کا بگاڑ اور فرسودگی ختم کر کے اس کو پچھلی حالت میں لوٹا دے جو اس کی اصلی صورت تھی تو اسی عمل کو تجدید کہا جاتا ہے، دوسرے لفظوں میں کسی چیز پر بعد کو پیش آنے والے بُرے اثرات کو ختم کر کے اس کو اپنی پہلی صورت پر لے آنا تجدید ہے۔

یہ تو ہے تجدید کا لغوی مفہوم، تجدید کا شرعی مفہوم یا شریعت اسلامی میں اس کی تعریف تلاش کی جائے تو ہمیں الفاظ کے فرق کے ساتھ تین طرح کی تعریفات علماء کی تحریروں میں ملتی ہیں، اور اس سے مراد صرف تجدید کی تعریف نہیں بلکہ تجدید دین کی تعریف ہے۔

1- پہلی تعریف: قرآن وسنت کی جو تعلیمات مٹ چکی ہوں ان کو دوبارہ زندہ کرنا، ان کو لوگوں کے درمیان عام کرنا، اور لوگوں کو ان پر عمل کرنے کے لئے آمادہ کرنا، دسویں صدی ہجری کے ایک شافعی فقیہ محمد بن عبدالرحمن علقمی نے اس کی تعریف اسی انداز میں کی ہے۔

2- دوسری تعریف: بدعات کو مٹانا، اہل بدعت کی پہچان کرانا، ان کی سخت تنقید اور تردید کرنا، اسلام سے جاہلیت کی جو باتیں جوڑ دی گئی ہوں، ان کو الگ کرنا اور دوبارہ اسلام کو اس صورت میں پیش کرنا جس پر وہ رسول اللہ ﷺ اور صحابہ کرام کے زمانہ میں تھا، گیارہویں صدی کے شارح حدیث شیخ محمد عبدالرؤف مُناوی نے اس سے ملتی جلتی تعریف کی ہے، امام سیوطی اور ملا علی قاری کی تعریف بھی اس سے قریب تر ہے۔

3- تیسری تعریف: شرعی احکام کو نئے پیش آمدہ مسائل اور واقعات پر منطبق کرنا، اور وحی ربانی کی روشنی میں نئے مسائل کا حل تلاش کرنا۔ یہ تعریف زیادہ تر معاصر اہل قلم نے کی ہے، جن میں عمر عبید حسنہ، عبدالفتاح ابراہیم اور طیب برغوث وغیرہ کے نام آتے ہیں، جن کی تعریفات کے الفاظ ملتے جلتے ہیں۔

ان تعریفات کی روشنی میں تجدید دین کی ایک جامع شرعی تعریف اس طرح کی جاسکتی ہے: ''دین کے مٹے ہوئے نقوش کو ابھارنا اور ان کو زندہ کرنا، ان کو بدعات اور نئی چیزوں سے محفوظ رکھنا، اور زندگی کے نت نئے پیدا ہونے والے مسائل پر شرعی احکام کو منطبق کرنا''۔

علامہ ابن تیمیہ فرماتے ہیں: ''کسی چیز کی تجدید اس وقت ہوتی ہے جب اس کے آثار مٹ جائیں یعنی جب اسلام غریب اور اجنبی ہو جائے تو پھر اس کی تجدید ہوتی ہے''۔ ڈاکٹر یوسف قرضاوی لکھتے ہیں: ''دین کی تجدید کے معنی اس کی قدیم حالت اور اس کے مزاج و مذاق کو بدلنا، یا اس کی جگہ پر کسی نئے دین کو لانا، یا اس کا نیا ایڈیشن تیار کرنا نہیں؛ بلکہ اس کو اس کی اس قدیم حالت پر لوٹانا ہے جس پر وہ رسول اللہ ﷺ، صحابہ اور تابعین کے دور میں رہا''، تجدید دین کی اصطلاح کو پڑھتے ہوئے آپ یہ بھی ذہن نشیں رکھیں کہ تجدید حقیقت میں دین کی نہیں، بلکہ تدیّن یا امت کے دین سے کمزور ہوتے ہوئے تعلق کی ہوتی ہے، دین اپنی جگہ مکمل ہے، اس کو تجدید کی ضرورت نہیں، دین کی کوئی مخصوص شکل جسے دین کہا جا رہا ہو، اور وہ حقیقت میں دین نہ ہو اس کو اصل دین کی طرف لوٹانا، تجدیدی عمل کہلاتا ہے، اس عمل کو انجام دینے والا مجدد کہلاتا ہے، جس کی جمع مجددین ہے۔

15.4 تجدید اور تجدّد میں فرق

تجدید سے قریب تر ایک دوسرا لفظ تجدّد ہے، یہ تجدید کا ہم معنی نہیں، بلکہ دونوں کے معنی میں فرق ہے، معاصر مذہبی اردو لٹریچر میں تجدّد ایک منفی جب کہ تجدید ایک مثبت اصطلاح کے طور پر معروف ہے، تجدید سے مراد کسی شے کو اس کی اصلی حالت پر لوٹانا مثلاً اللہ کے رسول ﷺ اور خلفاء راشدین کے دور میں دین اسلام اپنی حقیقی صورت میں موجود تھا، اس کے بعد رفتہ رفتہ لوگوں کے عقائد میں بگاڑ آنا شروع ہو گیا، اور بدعتی فرقوں مثلاً خوارج، معتزلہ، جہمیہ وغیرہ نے بہت سے باطل نظریات اور تصورات کو دین اسلام کے نام پر پیش کرنا شروع کیا، علماء نے ان باطل افکار و نظریات کی ... سے تردید کی، اور دین کے اس حقیقی اور صحیح تصور کو واضح کیا جس پر ان گمراہ فرقوں کی غلط تشریحات کی وجہ سے حجاب پڑ گیا تھا، اس فعل کا نام تجدید ہے، اس کے برعکس تجدّد کے معنی ہیں پہلے سے موجود کسی شے کا غائب ہو جانا، اور اس کی جگہ نئی چیز کا آ جانا، اسلام کے تجدّد کا مطلب یہ ہوگا کہ پہلے سے موجود اسلام غائب ہو جائے اور اس کی جگہ نیا اسلام آ جائے، اس کو اردو میں تشکیل جدید اور انگریزی میں Reconstruction بھی کہتے ہیں، اسلام کی عمارت گر گئی ہے اور اسے از سر نو تعمیر کرنا چاہئے، علامہ سید سلیمان ندوی ڈاکٹر محمد اقبال کے تشکیل جدید کے تصور پر تنقید کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ''اقبال مرحوم نے خطبات کا نام Recoustruction رکھا، مجھے اس پر بھی اعتراض تھا، تعمیر نو یا تشکیل نو کا کیا مطلب؟ کیا عمارت منہدم ہو گئی؟ تشکیل نو کا مطلب دین کی از سر نو تعمیر کے سوا کیا ہے؟ یعنی اسلام کی اصل شکل مسخ ہو گئی، اب اسے از سر نو تعمیر کیا جائے، یہ دعویٰ پوری اسلامی تاریخ کو مسترد کرنے کے سوا کیا ہے؟'' مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی لکھتے ہیں ''عموماً لوگ تجدد اور تجدید میں فرق نہیں کرتے، ان کا گمان یہ ہے کہ ہر وہ شخص جو نیا طریقہ نکالے، اور اس کو ذرا زور سے چلا دے وہ مجدد ہوتا ہے، خصوصاً جو لوگ مسلمان قوم کو بر سر انحطاط دیکھ کر اس کو دنیوی حیثیت سے سنبھالنے کی کوشش کرتے ہیں، اور اپنے زمانہ کی بر سر عروج جاہلیت سے مصالحت کر کے اسلام اور جاہلیت کا ایک نیا مخلوطہ تیار کر دیتے ہیں، یا فقط نام باقی رکھ کر اس قوم کو پوری جاہلیت کے رنگ میں رنگ دیتے ہیں ان کو مجدد کے خطاب سے نواز دیا جاتا ہے، حالانکہ وہ مجدد نہیں متجدد ہوتے ہیں اور ان کا کام تجدید نہیں تجدّد ہوتا ہے''، خلاصہ یہ ہے کہ تجدید ایک مثبت لفظ ہے اور دین میں مطلوب ہے جب کہ تجدد ایک منفی اصطلاح ہے اور دین میں ایک ناپسندیدہ فعل ہے۔

معلومات کی جانچ

1- تجدید کے لغوی معنی کیا ہیں؟

2- تجدید کی جامع شرعی تعریف کیا ہے؟

3- تجدید اور تجدد میں فرق واضح کیجئے۔

15.5 حدیث تجدید اور اس کی تخریج

احادیث نبویہ میں کئی ایسے اشارات ملتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اس دین کی حفاظت فرمائے گا، اور قیامت تک اسے باقی رکھے گا، اور یہ کام ان ربانی علماء کے ذریعہ لیتا رہے گا جو دین کی نصرت کریں گے، اور سنتوں کو زندہ کریں گے، لیکن تجدید کا لفظ صرف ایک حدیث میں آیا ہے یہ حدیث حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت کی گئی ہے، متعدد محدثین نے اس حدیث کو اپنی کتابوں میں الفاظ کے فرق کے ساتھ نقل کیا ہے، ان میں سے چند کے نام ان کی کتابوں کے ساتھ اس طرح ہیں: ابوداؤد نے سنن ابی داؤد میں، حاکم نے المستدرک میں، بیہقی نے معرفۃ السنن والآثار میں، طبرانی نے المعجم الاوسط میں، خطیب بغدادی نے تاریخ بغداد میں، ابوعمرو الدانی نے الفتن میں، ہروی نے ذم الکلام میں اور ابن عدی نے الکامل میں یہ حدیث ذکر کی ہے، جس کے الفاظ ابوداؤد کے یہاں یہ ہیں: '' إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنه من يجدد لها دينها '' (سنن ابو داؤد : كتاب الملاحم، باب مايذكر فى قرن المائة، حدیث نمبر: ۴۲۹۱) جس کا ترجمہ یہ ہے: '' اللہ تعالیٰ اس امت کے لئے ہر سو سال کے سرے پر ایسے بندے پیدا کرے گا جو اس کے لئے اس کے دین کو نیا اور تازہ کرتے رہیں گے'' حاکم کی روایت میں "لهذه الامة" (امت کے لئے) کی جگہ "إلى هذه الامة" (امت کی طرف) ہے اس کو حاکم، سخاوی، سیوطی، مناوی، عراقی، ابن حجر اور بہت سے ماہرین حدیث نے صحیح قرار دیا ہے، البانی نے سلسلۃ الاحادیث الصحیحہ میں لکھا ہے "والسند صحيح، ورجاله ثقات، رجال مسلم" (اس کی سند صحیح ہے اور اس کو روایت کرنے والے رجال ثقہ ہیں، امام مسلم کے رجال ہیں)، سیوطی مرقاۃ الصعود میں لکھتے ہیں: "اتفق الحفاظ على تصحيحه" (حفاظ حدیث اس حدیث کو صحیح قرار دینے پر متفق ہیں)۔

معلومات کی جانچ

1- حدیث تجدید ترجمہ کے ساتھ نقل کیجئے۔

2- حدیث تجدید کی تخریج کا ذکر کیجئے۔

15.6 حدیث تجدید کی تشریح

یہ حدیث حضور اکرم ﷺ کی طرف سے امت کے لئے خوشخبری ہے کہ ہر زمانہ میں اللہ تعالیٰ اپنے نیک بندوں کے ذریعہ دین اسلام کی حفاظت فرماتے رہیں گے، اور یہ تجدیدی کام ہر صدی میں ہوتا رہے گا، "بعث" کے معنی بھیجنے اور ابھارنے کے ہیں یعنی اللہ تعالیٰ اس امت میں ایسے افراد کو انہیں کے درمیان سے ابھاریں گے اور نمایاں کریں گے جو مخلوق خدا کو فائدہ پہونچائیں گے اور دین کے احکام کو عام کر

نے کے لئے کمربستہ ہوجائیں گے، "لهذه الامة" کے ذریعہ اشارہ کیا گیا ہے کہ اس سے مراد خود حضور اکرم ﷺ کی یہ آخری امت ہے جس کے بعد اب کوئی امت نہیں پیدا ہوگی، اور "دینها" سے مراد اس امت کا آخری دین و مذہب یعنی اسلام ہے جس پر وہ ایمان رکھتی ہے یا اس کا وہ طریقہ ہے جس کو وہ دین کے طور پر اپناتی ہے، جب کہ وہ دین نہیں ہوتا، بلکہ دین کی بگڑی ہوئی شکل ہوتی ہے، مجدد اس کو اس کے اصل دین کی طرف واپس لانے کی کوشش کرتا ہے، "لهذه الأمة" میں اس طرف بھی اشارہ ہے کہ جو بھی مجدد ہوگا وہ صرف اپنے لئے نہیں، بلکہ پوری امت کے لئے جئے گا، اس کی ترقی پر خوش اور اس کے انحطاط پر بے چین ہوجائے گا، اور وہ امت کا کھویا ہوا وقار اور اسلام پر اس کا اعتماد بحال کرے گا۔

اس حدیث میں ایک لفظ ''رأس'' کا بھی استعمال ہوا ہے، رأس کے معنی لغت میں ابتداء اور انتہاء دونوں کے ہوتے ہیں، اس حدیث میں "رأس" کے کیا معنی ہیں؟ اس سلسلہ میں علماء کے دونوں نقطۂ نظر موجود ہیں، بعض علماء اس سے ابتداء مراد لیتے ہیں، اور بعض علماء اس سے انتہاء مراد لیتے ہیں، ملا علی قاری فرماتے ہیں: ''یعنی ہر سو سال کی ابتداء یا انتہاء میں جب بھی علم وسنت کا تناسب گھٹ جائے اور جہالت وبدعت بڑھ جائے''، ابن الاثیر، طیبی اور متعدد علماء نے سو سال کی انتہا کے قول کو زیادہ راجح قرار دیا ہے، شمس الحق عظیم آبادی نے ابوداؤد کی شرح عون المعبود میں اس قول کی تائید میں یہ دلیل بھی پیش کی ہے کہ بہت سے علماء نے حضرت عمر بن عبد العزیز کو پہلی صدی کا مجدد قرار دیا ہے، ان کا سن وفات 101ھ ہے، اور دوسری صدی کا مجدد امام شافعی کو قرار دیا ہے، جن کا سن وفات 204ھ ہے، ان دونوں نے اس صدی کا آخری حصہ تو پایا جس کا ان کو مجدد تسلیم کیا گیا ہے، لیکن ان صدیوں کے آغاز میں موجود نہ تھے، چونکہ عمر بن عبد العزیز 61ھ میں پیدا ہوئے، اور امام شافعی کی پیدائش 150ھ کی ہے؛ لیکن مناوی نے اس نقطۂ نظر پر تنقید کی ہے کہ اگر وفات کو معیار بنایا جائے تو مقصد حاصل نہیں ہو رہا ہے: اس لئے کہ صدی کے ختم ہونے کے بعد مجدد کار تجدید کے لئے کھڑا نہیں ہو رہا ہے، بلکہ اس وقت تو اس کا انتقال ہو رہا ہے، تجدیدی کام تو اس نے پہلے کرلیا، صدی کے اخیر میں یا نئی صدی کے شروع میں اس کی پیدائش نہیں وفات ہو رہی ہے۔

بعض لوگوں نے اس معنی پر یہ اعتراض کیا ہے کہ وفات کو ہی بنیاد بنا کر اس کی تشریح کی جائے، لیکن کوئی ایسی شخصیت جس کے تجدیدی کارنامے موجود ہوں اور صدی کے مکمل ہونے سے چند دن پہلے اس کا انتقال ہوجائے، تو کیا اس کو مجدد میں شمار نہیں کیا جائے گا؟ اس لئے بہت سے علماء نے اس حدیث کی تشریح میں یہ وضاحت کی ہے کہ اس سے مراد ہر سو سال ہے، رأس کی قید اتفاقی ہے، مجدد اپنی وفات کے اعتبار سے صدی کے شروع کا حصہ بھی پاسکتا ہے، درمیان کا بھی اور اخیر کا بھی، سیوطی کہتے ہیں کہ کبھی صدی کے درمیان میں ایسی شخصیتیں پیدا ہوتی ہیں جن کو مجدد قرار دینا دوسری ایسی کسی شخصیت کے مقابلہ میں زیادہ قرین قیاس معلوم ہوتا ہے جس نے صدی کا آخری حصہ پایا ہو، مولانا منظور نعمانی کے مطابق "كل مائة سنة" (ہر سو سال) سے صدی ہجری کا متعین نظام مراد نہیں ہوسکتا چونکہ حضور ﷺ کے زمانہ میں ہجری کیلنڈر موجود ہی نہیں تھا، حضرت عمرؓ کے زمانہ میں شروع ہوا، ولادت نبوی، یا بعثت نبوی یا وفات نبوی کے حساب سے بھی صدی کا نظام متعین کرنے کا کوئی قرینہ اس حدیث میں نہیں ہے؛ اس لئے اس کے سوا کوئی چارہ نہیں کہ حدیث کے لفظ "كل مائة سنة" کا مطلب بس "كل قرن"، (ہر صدی) سمجھا جائے اور ظاہر ہے کہ جب اس لفظ سے صدی کا کوئی متعین نظام مراد نہیں رہا تو پھر "رأس" کے لفظ کو زائد ماننا پڑے گا اور حدیث کا مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالی ہر قرن یعنی ہر صدی اور ہر دور میں اس امت میں ایسے افراد پیدا فرمائیں گے جو کار تجدید انجام دیں گے، مولانا سید ابوالحسن علی ندوی لکھتے ہیں: ''ہر دور میں ایسے افراد پیدا ہوئے جنہوں نے تحریفات وتاویلات کا پردہ چاک کردیا

اورحقیقت اسلام اور''دین خالص'' کواجاگر کیا، بدعات اور عجمی اثرات کے خلاف آواز بلند کی، سنت کی پرزور حمایت کی، عقائد باطلہ کی بے باکانہ تردید اور مشرکانہ اعمال ورسوم کے خلاف علانیہ جہاد کیا، مادیت اور نفس پرستی پر کاری ضرب لگائی، تعیشات اور اپنے زمانہ کے "مترفین" (متکبر دولتمندوں کو قرآن مجید مترفین کے لفظ سے یاد کرتا ہے) کی سخت مذمت کی، اور جابر سلاطین کے سامنے کلمۂ حق بلند کیا، عقلیت پرستی کا طلسم توڑا اور اسلام میں نئی قوت وحرکت اور مسلمانوں میں نیا ایمان اور نئی زندگی پیدا کردی، یہ افراد دماغی، علمی، اخلاقی اور روحانی اعتبار سے اپنے زمانہ کے ممتاز ترین افراد تھے۔اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو اس دین کی حفاظت اور بقاء منظور ہے، اور دنیا کی رہنمائی کا کام اسی دین اور اسی امت سے لینا ہے، اور جو کام وہ پہلے تازہ نبوت اور انبیاء سے لیتا تھا، اب رسول اللہ ﷺ کے نائبین اور امت کے مجددین و مصلحین سے لے گا'' اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جو بھی تجدید دین اور احیاء دین کا کام انجام دے گا، اور جس دور میں بھی انجام دے گا اس حدیث میں جس تجدید دین کا ذکر ہے وہ اس میں شامل ہوگا، خواہ اسے مجددین میں شمار کیا گیا ہو یہ نہ کیا گیا ہو، مجدد کا منصب کوئی ایسا ٹائٹل نہیں جس کو اختیار کرنے کی کوشش کی جائے نہ یہ شرعاً مطلوب ہے، شرعاً مطلوب یہ ہے کہ ہر شخص اپنی استطاعت کے مطابق دین کی نشر واشاعت اور اس میں داخل ہونے والی غلط باتوں کی اصلاح کرتا رہے، مجدد کا مقام اسے حاصل ہوا یا نہیں یہ بعد کے لوگ اس کے کاموں کو دیکھ کر طے کریں گے یا اللہ کو بہتر معلوم ہے کہ وہ اس لقب کا مستحق تھا یا نہیں، اصل مطلوب کار تجدید ہے نہ کہ مجدد بننا یا مجدد قرار دینا۔

ایک دوسری قابل ذکر بات یہ ہے کہ صدی کی انتہا کا لحاظ کیا جائے تو عمر بن عبدالعزیز (101ھ) شافعی (204ھ) ابن سریج (306ھ) باقلانی (403ھ) غزالی (505ھ) رازی (606ھ) ابن دقیق العید (703ھ) وغیرہ تو مجددین میں آجائیں گے، چوں کہ وہ ایک صدی موجود تھے اور نئی صدی کے آغاز پر ان کی وفات ہوئی اور ان کو علماء نے مجددین میں شمار بھی کیا ہے، لیکن امام ابوحنیفہ (150ھ) امام احمد بن حنبل (241ھ)، ابن جوزی (597ھ) ابن تیمیہ (728ھ) ابن قیم (751ھ) شاطبی (790ھ) ابن حجر (852ھ) اور شاہ ولی اللہ دہلوی (1176ھ) یا ان جیسے سینکڑوں علماء مجددین میں شمار نہیں ہوں گے جنہوں نے یقیناً دین کی خدمت کے لئے اپنی زندگی وقف کردی تھی اور ایسا صرف اس وجہ سے ہوگا کہ صدی کی انتہاء پر یا صدی کے فوراً بعد ان کی وفات نہیں ہوئی، نواب صدیق حسن خان نے "حجج الکرامة" میں اس حدیث کی تشریح کرتے ہوئے بعض اہل علم سے نقل کیا کہ یہ "رأس مائة" سے مراد خاص صدی کا آغاز نہیں، بلکہ مقصد صرف یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر صدی میں مجدد کھڑا کرے گا خواہ شروع میں ہو خواہ درمیان میں، خواہ آخر میں، اور رأس کی قید محض اتفاقی ہے، اور غرض حدیث کی صرف یہ ہے کہ کوئی صدی کسی مجدد کے وجود سے خالی نہ رہے گی اور ہر صدی کے شروع، درمیان اور آخر میں مجددین کا ہونا اس احتمال کے صحیح ہونے کی تائید کرتا ہے۔

اس حدیث کا ایک ٹکڑا ہے" من یجدد لها دینها" میں "مَن" کے لفظ سے ایک شخص مراد ہے یا کئی اشخاص یا پوری جماعت، بہت سے علماء نے یہ رائے اختیار کی ہے کہ مجدد فرد واحد ہی ہوگا، سیوطی نے اشعار کی شکل میں مجددین اور ان کے کار تجدید پر "أرجوزة تحفة المهتدین بأخبار المجددین" کے نام سے ایک رسالہ لکھا ہے، اس میں اس قول کو حدیث کے مطابق اور جمہور علماء کا قول قرار دیا ہے کہ ہر دور میں مجدد ایک ہی شخص ہوگا، متعدد اشخاص نہیں ہوں گے جن علماء نے یہ رائے اختیار کی ہے انہوں نے ہر صدی کے ایک مجدد کی تعیین بھی کی ہے، اور بعض صدیوں میں مجدد کی تعیین میں ایک سے زیادہ نام ذکر کئے ہیں، جب کہ دیگر بہت سے علماء "مَن" کو عموم کے لئے مانتے ہیں، چونکہ یہ لفظ ایک شخص اور پوری جماعت دونوں کے لئے استعمال ہوتا ہے، ان علماء میں ابن حجر، ابن الاثیر، ذہبی، ابن کثیر اور ملا علی قاری

کے نام مشہور ہیں، ملاعلی قاری لکھتے ہیں کہ:'' "من یجدد" سے مراد ایک شخص نہیں ہے بلکہ جماعت مراد ہے، اس جماعت کا ہر فرد کسی علاقہ میں شرعی علوم میں سے کسی ایک فن یا کئی فنون میں اپنی استطاعت کے مطابق تقریر وتحریر کے ذریعہ تجدیدی عمل انجام دے گا، جو اس فن کے باقی رہنے اور قیامت تک نہ مٹنے کا سبب بنے گا''، مولانا سید ابوالاعلی مودودی اس کی مزید وضاحت اس طرح کرتے ہیں: "مَـــن" کا لفظ عربی زبان میں واحد اور جمع دونوں کے لئے استعمال ہوتا ہے، اس لئے "مَـــن" سے مراد ایک شخص بھی ہوسکتا ہے، بہت سے اشخاص بھی ہوسکتے ہیں اور پورے پورے ادارے اور گروہ بھی ہوسکتے ہیں، حضورﷺ نے جو خبر دی ہے اس کا واضح مفہوم یہ ہے کہ ان شاء اللہ اسلامی تاریخ کی کوئی صدی ایسے لوگوں سے خالی نہ گذرے گی جو طوفان جاہلیت کے مقابلہ میں اٹھیں گے اور اسلام کو اس کی اصل روح اور صورت میں از سر نو قائم کرنے کی کوشش کرتے رہیں گے، ضروری نہیں کہ ایک صدی کا مجدد ایک ہی شخص ہو، ایک صدی میں متعدد اشخاص اور گروہ یہ خدمت انجام دے سکتے ہیں، یہ بھی ضروری نہیں کہ تمام دنیائے اسلام کے لئے ایک ہی مجدد ہو، ایک وقت میں بہت سے ملکوں میں بہت سے آدمی تجدید دین کے لئے سعی کرنے والے ہوسکتے ہیں''۔ مولانا سید ابوالحسن علی ندوی لکھتے ہیں:''... دوسرے اس نے اس کا ذمہ لیا ہے اور اس وقت تک کی تاریخ اس کی شہادت دیتی ہے کہ وہ اس دین کو ہر دور میں ایسے زندہ اشخاص عطا فرماتا رہے گا جو ان تعلیمات کو زندگی میں منتقل کرتے رہیں گے اور مجموعاً یا انفراداً اس دین کو تازہ اور اس امت کو سرگرم عمل رکھیں گے''۔

یہ قول کہ مجدد ایک نہیں؛ بلکہ متعدد ہوتا ہے اس لئے بھی زیادہ مناسب ہے کہ بقول حافظ ابن حجر تجدید کے لئے جو لازمی صفات ہیں ضروری نہیں کہ ایک شخص کے اندر پورے طور پر جمع ہو جائیں، ہاں یہ دعویٰ عمر بن عبدالعزیز کے بارے میں کیا جاسکتا ہے کہ پہلی صدی میں وہ ایسی شخصیت کے مالک ہیں جو خیر کی تمام صفات کے جامع اور اس میں پیش پیش ہیں، اسی لئے امام احمد نے مطلق فرمایا کہ حدیث کی رو سے علماء نے پہلی صدی کا مجدد انھیں کو قرار دیا ہے، جہاں تک ان کے بعد والوں کا تعلق ہے مثلاً امام شافعی اگرچہ اوصاف حمیدہ سے متصف ہیں لیکن جہاد اور عدل کے مطابق فیصلہ کرنے کا موقع ان کو ہاتھ نہیں آیا؛ اس لئے جو شخص بھی سو سال کے سرے پر خیر کی صفات میں سے کسی صفت سے بھی متصف ہو وہ اس حدیث کی مراد ہوگا، خواہ وہ ایک ہو یا ایک سے زیادہ۔

معلومات کی جانچ

1 حدیث میں "لهذه الأمة" سے کیا مراد ہے؟

2- "رأس" کی کیا تشریح ہے؟

3- "مَن يجدد" کے بارے میں علماء کیا فرماتے ہیں؟

15.7 تجدید دین کا دائرۂ کار یا مجدد کے فرائض

آپ نے تجدید دین کی اصطلاح، تجدید و تجدد میں فرق، حدیث تجدید کی تخریج اور اس کی تشریح کا مطالعہ کیا، اب آپ یہ جان سکیں گے کہ تجدید دین کا دائرۂ کار کیا ہے؟ اجمالی طور پر اگر تجدید دین کے فرائض کا ذکر کیا جائے تو وہ درج ذیل ہوسکتے ہیں

1- کتاب وسنت کے اصل نصوص کی حفاظت، ان کے ضائع ہونے اور ان میں تحریف وتبدیلی سے ان کا تحفظ، گو کہ قرآن کی حفاظت

کی ذمہ داری خود اللہ تعالیٰ نے اپنے ذمہ لی ہے اور اس میں حدیث کی حفاظت بھی شامل ہے، لیکن اللہ تعالیٰ نے اس کے لئے ذریعہ علماء اسلام کو ہی بنایا، چنانچہ اس سلسلہ میں جو کوشش بھی کی جائے گی وہ تجدیدی کام کا ایک حصہ قرار پائے گا۔

2- نصوص کے صحیح معانی کو امت تک منتقل کرنا اور ان کے صحیح فہم کو زندہ کرنا۔

3- نئے پیش آمدہ مسائل میں اجتہاد کرنا، اور ان کا صحیح اسلامی حل پیش کرنا۔

4- امت میں عام اصلاحی کوشش کرنا یعنی جاہلی رسوم کو مٹانا، بدعات کو ختم کرنا، اخلاق کا تزکیہ کرنا، شریعت پر عمل اور اتباع سنت کا رجحان پیدا کرنا۔

5- دین کا دفاع اور اس کی حفاظت کے لئے ہر ممکن کوشش کرنا، شاہ ولی اللہ محدث دہلوی فرماتے ہیں: ''یعنی رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد کہ میری امت کبھی گمراہی پر متفق نہ ہوگی اور آپ کا یہ ارشاد کہ اللہ تعالیٰ اس امت کے لئے ہر صدی کے سرے پر ایسے بندے پیدا کرتا رہے گا جو اس کے لئے اس کے دین کو تازہ کرتے اور نکھارتے رہیں گے، آپ کے ان ارشادات کی وضاحت اور تشریح آپ کی اس حدیث سے ہوتی ہے جو حدیث کی کتابوں میں آئی ہے کہ میرے لائے ہوئے اس علم یعنی دین کی امانت کو ہر زمانہ کے اچھے اور نیک بندے سنبھالیں گے اور اس کی خدمت وحفاظت کا حق ادا کریں گے، وہ غلو اور افراط دونوں کی تحریفوں سے اور باطل پرست لوگوں کے قرآن وحدیث کے غلط مفہوم بیان کرنے سے اور جاہلوں کی فاسد تاویلوں سے اس دین کی حفاظت کریں گے''۔

حقیقت یہ ہے تجدید دین کا دائرہ بہت وسیع ہے، جس شخص نے بھی اسلام کو ایک زندہ جاوید دین کے طور پر پیش کرنے کی انتھک کوشش کی اور اپنی عمر عزیز کا بیشتر حصہ اس دین کے اصولوں اور تعلیمات کی حفاظت اور ان کی نشر واشاعت میں گذارا، اور دین میں داخل ہونے والی نئی نئی چیزوں کی اپنی خاص صلاحیتوں اور اپنے مخصوص طرز واسلوب میں نشاندہی کی اور ان سے دین کے لیبل کو ختم کر کے ان کو جاہلیت قرار دیا اور صحیح اسلامی تصور پیش کیا اس کا اس کار تجدید میں حصہ ہے، مولانا سید ابوالحسن علی ندوی نے صحیح لکھا ہے کہ: ''اس میراث میں ہر اس فرد کا پورا حصہ ہے جس نے اسلام کے کسی دور میں بھی منہاج نبوت پر حکومت قائم کی، جاہلیت اور مادیت کا مقابلہ کیا، اللہ تعالیٰ کی طرف دعوت دی، اسلام کے جو خصائص مٹ گئے تھے ان کو اُجاگر کیا، امت میں ایمانی روح پیدا کی، اور جس نے اس دین پر اس کے مآخذ اور اس کی تعبیرات پر اعتماد کو از سر نو استوار کیا، اسلام کی حقیقی فکر کی حفاظت کی، اور اس امت کو کسی نئے فتنہ میں پڑنے سے باز رکھا، جس نے اس امت کے لئے اس کے دین اور مصادر دین کی حفاظت کی، حدیث وفقہ کی تدوین جدید کا کام انجام دیا، اجتہاد کا دروازہ کھولا، اور امت کو زندگی ومعاشرہ کا منظم قانون عطا کیا، جس نے معاشرہ میں احتساب کا فرض ادا کیا اور اس کے انحراف اور کج روی پر کھل کر تنقید کی، اور صحیح اور حقیقی اسلام کی برملا وآشکار دعوت دی، جس نے شکوک وشبہات کے دور اور اضطراب عقائد کے زمانہ میں علمی طرز استدلال اختیار کر کے دماغوں کو مطمئن کرنے کی کوشش کی، اور ایک نئے علم کلام کی بنیاد ڈالی، جس نے دعوت وتذکیر اور انذار وتبشیر میں انبیاء علیہم السلام کی نیابت کی، اور ایمان کی دبی ہوئی چنگاریوں کو شعلۂ جوالہ کی حرارت وحرکت بخشی، یہ ایک پورا سلسلہ ہے اور اس میں ہر اس شخصیت کا ایک خاص حصہ اور مرتبہ ہے'' مولانا محمد منظور نعمانی اس کی مزید وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ''اس کار تجدید میں ہر دور کے ان سب بندگان خدا کا حصہ ہے جن سے اللہ تعالیٰ نے دین کی کسی قسم کی خدمات لیں، اس طرح امت میں مجددین کی تعداد صرف تیرہ چودہ ہی نہ ہوگی (جن کی تعیین میں اختلافات ہوں، اور ہر حلقہ اپنے ہی کسی بزرگ کے مجدد ہونے پر اصرار اور دوسروں سے تکرار کرے) بلکہ اللہ کے

ہزاروں وہ بندے جن سے اللہ تعالیٰ نے دین کی ایسی خدمتیں مختلف زمانوں اور مختلف ملکوں میں لی ہیں سب ہی اس کارِ تجدید میں حصہ دار ہوں گے، اور سب ہی مجددِ دین میں ہو گئے'' ان دو اقتباسات سے آپ کے لئے سمجھنا آسان ہو گیا کہ تجدیدِ دین کا دائرہ کس قدر وسیع ہے، اور دین کی کوئی مخصوص خدمت ہی تجدید نہیں، بلکہ اس کے مختلف شعبوں میں جس کا جس قدر بھی حصہ ہے وہ اس تجدیدی عمل میں حصہ دار ہے، اور اس نے اپنے گردوپیش کے تقاضوں کے مطابق کام کیا ہے، اس میں علمی اور عملی دونوں قسم کی تجدید شامل ہے۔

15.8 مجدد کے اوصاف

ایک مجدد یا کارِ تجدید انجام دینے والی شخصیت کے بنیادی اوصاف کیا ہوں، اس سلسلہ میں ہمیں قرآن وحدیث سے واضح رہنمائی نہیں ملتی، لیکن کچھ تو تجدیدِ دین کی تعریف اور حدیث تجدید "من یجدد لھا دینھا" کی تشریح سے آپ نے ان اوصاف کا اندازہ لگایا ہوگا اور کچھ ان علماء کی سیرت پر غور کرنے سے یہ صفات نمایاں ہوتی ہیں جن کو تاریخ کے مختلف ادوار میں مجددین کی فہرست میں شمار کیا گیا ہے، منادی، علقمی، ابن الاثیر اور سیوطی وغیرہ نے علیحدہ علیحدہ چند اوصاف کا ذکر کیا ہے، جن کو ہم یکجا اس طرح بیان کر سکتے ہیں کہ: ''مجدد وہ ہے جو دینی علوم کا ماہر ہو، دینی علوم میں فقہ باطن یا تزکیہ واحسان بھی شامل ہے، علم اور اہل علم کا معاون ہو، بدعت اور اہل بدعت سے دور اور ان کی اصلاح کے لئے کوشاں ہو، اس کے اندر اظہارِ حق کی صلاحیت اور باطل کو پہچان کر اس کی تردید کرنے کا ملکہ ہو، حاضر دماغ اور زندہ دل ہو، دینی امور میں اس کا نفع عام اور مشہور و معروف ہو، شریعت کے مصادر احکام اور زمانہ کی ضرورتوں پر اس کی نظر ہو، اور وہ باریک بینی کے ساتھ اپنے دور کے مختلف مسائل کا حل دریافت کرنے کے سلسلہ میں سنجیدہ ہو''۔

15.9 مشہور مجددین اسلام

مجدد کون ہے؟ آپ پڑھ چکے ہیں کہ اس سلسلہ میں علماء کے دو نقاطِ نظر ہیں، ایک یہ کہ مجددین کی فہرست میں وہی شخصیت شامل ہوگی جو کسی صدی ہجری کے اختتام پر زندہ، مشہور اور مرجع خلائق ہو، اس کے علم سے لوگوں کو فائدہ پہونچ رہا ہو، دوسرے یہ کہ صدی کے آخری سرے کی بات اتفاقی طور پر آ گئی ہے اصل میں اس میں وہ تمام لوگ شامل ہیں جنہوں نے صدی کی ابتداء، وسط یا انتہاء پر تجدیدِ دین کے سلسلہ میں کوئی بڑا قابلِ قدر کارنامہ انجام دیا ہے، آپ نے یہ بھی پڑھا کہ زیادہ تر علماء کا رجحان اسی طرف ہے، جو حضرات صدی کے اختتام پر کسی شخصیت کے زندہ رہنے اور نئی صدی کے آغاز یا ابتدائی چند سالوں میں کسی شخصیت کی وفات کا سال دیکھ کر اس کے کارناموں کو دیکھتے ہوئے مجدد ہونے کا فیصلہ کرتے ہیں، انہوں نے اسلام کی چودہ صدیوں میں سے ہر صدی کے ایک مجدد یا متعدد مجددین کے طور پر کچھ علماء کے نام ذکر کئے ہیں، کہا جاتا ہے کہ ابن شہاب زہری (م 124ھ) نے سب سے پہلے پہلی صدی کا مجدد عمر بن عبدالعزیز کو قرار دیا، اس کے بعد امام احمد بن حنبل (م 241ھ) نے بھی اس کی تائید کی اور چونکہ امام احمد دوسری صدی کا اختتام بھی دیکھ چکے تھے: اس لئے دوسری صدی ہجری کے مجدد کی حیثیت سے انہوں نے امام شافعی (م 204ھ) کا نام ذکر کیا، دراصل امام احمد ایک روایت پیش کرتے ہیں جس میں یہ بھی تذکرہ ہے کہ کارِ تجدید انجام دینے والا شخص رسول اللہ ﷺ کے گھرانے سے ہوگا، اس لئے انہوں نے آلِ رسول میں سے اس مرتبہ کی شخصیت پہلی صدی میں عمر بن عبدالعزیز کو پایا

اور دوسری صدی میں امام شافعی کو، ابن عساکر دمشقی (م 571ھ) اپنی کتاب "تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الأشعري" میں لکھتے ہیں: ''میں نے شیخ ابوالحسن علی بن مسلم سلمی سے جامع دمشق میں سنا کہ پہلی صدی کے مجدد عمر بن عبدالعزیز ہیں، دوسری صدی کے مجدد امام شافعی، تیسری صدی کے مجدد ابوالحسن اشعری، چوتھی صدی کے مجدد ابن الباقلانی اور پانچویں صدی کے مجدد امیر المؤمنین مسترشد باللہ ہیں، پھر لکھتے ہیں: کہ میرے نزدیک پانچویں صدی کے مجدد امام ابوحامد محمد غزالی ہیں، آگے لکھتے ہیں کہ بعض دوسرے لوگوں نے تیسری صدی کا مجدد ابوالعباس ابن سریج کو اور چوتھی صدی کا مجدد سہل بن محمد صعلو کی نیساپوری کو قرار دیا ہے، لیکن میرے نزدیک تیسری صدی کے مجدد تو اشعری ہی ہیں، اور پھر اس کے اسباب ذکر کئے ہیں، ابن عساکر کے بعد ابن الاثیر (م 606ھ) کے نزدیک ہمیں یہ درجہ بندی ملتی ہے، انہوں نے اپنی کتاب "جامع الأصول" میں یہ طریقہ اختیار کیا ہے کہ ہر صدی سے انہوں نے ایک خلیفہ، ایک محدث، مختلف فقہی مذاہب کے نمائندوں میں سے ایک ایک فقیہ، ایک قاری، ایک صوفی اور ایک متکلم اسلام کا مجدد کی حیثیت سے انتخاب کیا ہے، چنانچہ انہوں نے پہلی صدی ہجری کے لئے جب کہ فقہ و تصوف اور علم کلام کو مستقل فن کی حیثیت حاصل نہیں ہوئی تھی اور ان کی تدوین و ترتیب عمل میں نہیں آئی تھی چودہ مجددین شمار کرائے ہیں، جن میں عمر بن عبدالعزیز کے علاوہ مدینہ، مکہ، یمن، شام اور کوفہ و بصرہ کے مشہور فقہاء مثلاً قاسم بن محمد، مجاہد، عکرمہ، عطاء، طاؤس، مکحول، حسن بصری اور ابن سیرین کا ذکر کیا ہے، محدثین میں ابن شہاب زہری کا ذکر کرتے ہوئے مشہور تابعین و تبع تابعین کی ایک جماعت کو اس میں شامل مانا ہے، قراء میں عبداللہ ابن کثیر کا ذکر کیا ہے، دوسری صدی کے مجددین میں مامون رشید، امام شافعی، حنفی فقیہ حسن بن زیاد لولوی، مالکی فقیہ اشہب بن عبدالعزیز، شیعی امام فقیہ علی بن موسیٰ رضا، مشہور قاری یعقوب حضرمی، مشہور محدث یحیی بن معین اور مشہور صوفی معروف کرخی کو شمار کیا ہے، اسی ترتیب سے تیسری، چوتھی اور پانچویں صدی کی شخصیات کا بھی ذکر کیا ہے، تیسری صدی میں جن لوگوں کا ذکر کیا ہے ان میں مقتدر باللہ، ابوجعفر طحاوی، ابوالحسن اشعری اور امام نسائی کے نام مشہور ہیں، چوتھی صدی میں حاکم نیساپوری، ابوحامد اسفرائینی، ابوبکر خوارزمی اور ابن فورک وغیرہ ان کے ذکر کردہ ناموں میں مشہور ہیں، پانچویں صدی میں امام غزالی کے علاوہ قاضی مروزی حنفی، زاغونی حنبلی اور محدثین میں رزین بن معاویہ اور دیگر نام ذکر کئے ہیں، اخیر میں لکھتے ہیں کہ یہ لوگ اپنے اپنے زمانہ میں مشہور تھے، ہر صدی میں ان سے پہلے بھی بڑے لوگ پیدا ہوئے لیکن ان کو صدی کی آخری گھڑی نہیں ملی۔

آپ نے دیکھا کہ ابن الاثیر نے توسع اختیار کیا ہے اور ہر صدی میں ایک کے بجائے کئی نام ذکر کئے ہیں، اور انہوں نے اس کی وجہ یہی لکھی ہے کہ ہر مصنف صرف اپنے مسلک و مشرب کی شخصیات کو مجددین میں شمار کرتا ہے؛ اس لئے ہم نے ہر فن کے علماء، قراء، صوفیاء، مختلف مذاہب فقہ کے فقہاء اور حکام وقت کو بھی اس میں شامل کیا ہے، اور نہ صرف اہلسنت والجماعت کی شخصیات کا ذکر کیا ہے، بلکہ شیعہ علماء کو بھی اس زمرہ میں رکھا ہے؛ لیکن اس کی بنیاد وہی صدی کے اختتام کو پانے اور دوسری صدی کے آغاز میں وفات ہونے پر ہے، آپ پڑھ چکے ہیں کہ سیوطی (م 911ھ) نے اس سلسلہ میں ایک منظوم رسالہ "تحفة المهتدين بأخبار المجددين" کے نام سے تحریر کیا ہے، مجددین کی تعیین کے سلسلہ میں ان کا نقطۂ نظر بھی یہی ہے، انہوں نے ابن عساکر اور ابن اثیر وغیرہ کے ذکر کردہ پانچویں صدی تک کے مجددین کے نام باقی رکھتے ہوئے چھٹی صدی کے لئے فخر الدین رازی یا رافعی، ساتویں کے لئے ابن دقیق العید اور آٹھویں کے لئے بلقینی یا حافظ زین الدین عراقی کے نام مجددین کی حیثیت سے پیش کئے ہیں، اور اللہ کے فضل سے امید ظاہر کی ہے کہ نویں صدی کے مجدد وہ یعنی امام سیوطی خود ہیں۔ اگر آپ تاریخ تجدید پر لکھی گئی بعض دیگر تحریروں کا مطالعہ کریں تو آپ کو اور بھی کچھ نام مل جائیں گے مثلاً پہلی صدی میں محمد الباقر، دوسری صدی

میں احمد بن حنبل، تیسری صدی میں طبری اور شیعہ عالم دین محمد بن یعقوب الکلینی، چوتھی صدی میں ابوبکر باقلانی، حافظ عبدالغنی، اور طبری، پانچویں صدی میں ابونعیم اصفہانی اور ابن حزم، چھٹی صدی میں عمر نسفی، ساتویں صدی میں ابن تیمیہ، عزالدین بن عبدالسلام، شہاب الدین سہروردی، ابن الاثیر، اور خواجہ معین الدین چشتی، آٹھویں صدی میں شاطبی، تفتازانی اور نظام الدین اولیاء، نویں صدی میں ابن حجر اور سیوطی، دسویں صدی میں شمس الدین الرملی اور محمد طاہر پٹنی، گیارہویں صدی میں مجدد الف ثانی، ابراہیم بن حسن کردی اور عبداللہ بن علوی حداد، بارہویں صدی ہجری میں محمد بن عبدالوہاب، شاہ ولی اللہ دہلوی، مرتضیٰ زبیدی، شاہ عبدالعزیز اور عثمان دان فودیو، تیرہویں صدی ہجری میں محمد عبدہ، محمد رشید رضا، طاہر بن عاشور، شوکانی، بدیع الزماں نورسی، زاہد الکوثری، سید احمد شہید بریلوی، شاہ اسماعیل شہید، سید نذیر حسین دہلوی، قاضی حسن انصاری خزرجی، محمد قاسم نانوتوی اور نواب صدیق حسن خاں، چودہویں صدی میں محمد متولی شعراوی، اشرف علی تھانوی، حسن البناء، احمد رضا خان، ناصر الدین البانی، سید ابوالاعلیٰ مودودی، اور سید ابوالحسن علی ندوی، اور ان کے علاوہ دیگر بہت سے نام مل جائیں گے، اس میں کوئی شک نہیں کہ ان تمام علماء سے اللہ تعالیٰ نے اپنے اپنے وقت میں بڑی نمایاں خدمات لی ہیں؛ لیکن اس فہرست پر نظر ڈالنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ ہر مکتب فکر نے ایسی شخصیت کو مجدد کے طور پر پیش کیا ہے، جس سے اس کا تعلق ہے، اور حد تو یہ ہے کہ سیوطی نے خود اپنے لئے اس منصب کا دعویٰ کیا ہے جس کو کچھ لوگوں نے مانا اور اکثر لوگوں نے رد کر دیا تھا۔

اس کے برخلاف جو لوگ اس کو صدی کے اختتام اور نئی صدی کے آغاز میں وفات ہونے سے نہیں جوڑتے انہوں نے اس کا دائرہ وسیع رکھا ہے، چنانچہ بدرالدین عینی نے عمدۃ القاری میں کرمانی کا قول نقل کیا ہے کہ اس سلسلہ میں یقین کے ساتھ کوئی بات نہیں کہی جاسکتی، اگر مجدد کو نامزد کرنے کی اجازت دے دی جائے تو حنفی اپنے فلاں فلاں علماء کو، حنابلہ اور مالکیہ اپنے فلاں فلاں علماء کو، صوفیاء اپنے شیوخ کو، محدثین اپنے اساتذہ کو اور سیاسی امور سے دلچسپی رکھنے والے لوگ حکام کو اس فہرست میں شامل کرنا شروع کر دیں گے، جب کہ دین کی تصحیح وتجدید کا کام ہمہ گیر ہے اس کا تعلق ان تمام میدانوں سے ہے، دوسرے یہ کہ صدی کے اختتام اور دوسری صدی کا آغاز بہت سی شخصیات کے حصہ میں نہیں آتا؛ لیکن صدی کے شروع یا درمیان میں انہوں نے بڑے کام کئے ہوتے ہیں وہ سب اس فہرست میں شامل ہوں گے، عجیب اتفاق ہے کہ ابتدائی دس صدیوں میں مجددین کی فہرست زیادہ تر شافعی علماء نے پیش کی اور ان میں زیادہ تر ان علماء کا ذکر کیا جو خود شافعی تھے، اس سے زیادہ حیرت انگیز بات یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام بخاری، امام مسلم اور ان جیسے جلیل القدر علماء مجددین کی فہرست میں شامل نہیں اور ان کے بہت سے شاگرد اور فیض یافتہ حضرات کو مجدد قرار دیا گیا ہے، جب کہ وہ ان کے درجہ کو نہیں پہونچتے؛ اس لئے صحیح بات یہ ہے کہ دین کی تجدید کا کام کسی ایک خاص شخص سے متعلق نہیں جو کرشماتی انداز میں سامنے آئے یا امت کو اس کا حکم نہیں دیا گیا ہے کہ وہ اپنے زمانہ کے مجدد کو تلاش کرے اور جب اس کو پالے تو یہ سمجھے حقیقی فلاح وسعادت بس اسی کی اتباع سے نصیب ہوگی؛ بلکہ اللہ تعالیٰ تجدید کا کام صرف ایک فرد سے نہیں مختلف افراد سے اور مختلف جماعتوں سے لیں گے، آخری دور میں دین کی نصرت کا کام حضور اکرم ﷺ نے ایک جماعت سے مربوط کیا ہے، فرمایا: ''میری امت کی ایک جماعت اللہ کے حکم پر قائم رہے گی، ان کی مخالفت کرنے والے اس کو کوئی نقصان نہیں پہونچا پائیں گے یہاں تک کہ قیامت آجائے گی اور وہ اسی پر قائم رہیں گے''، یہ بات قرآن مجید کی اس آیت کے بھی مطابق ہے جس میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ''اور ہماری مخلوق میں ایک جماعت ایسی بھی ہے (جس کے افراد) حق کے موافق ہدایت کرتے ہیں اور اسی کے موافق انصاف بھی کرتے ہیں (الاعراف: 181) رسول اللہ ﷺ نے اس آیت کو تلاوت کر کے ارشاد فرمایا کہ یہ امت جس کا ذکر اس آیت میں ہے

میری امت ہے؛اس لئے امت کو نہ کسی مجدد کے انتظار کا حکم ہے اور نہ امت میں کسی کے لئے یہ درست ہے کہ وہ اپنے لئے مجدد ہونے کا دعویٰ کرے، اور نہ کسی اور کے لئے یہ درست ہے کہ وہ حتمی طور پر کسی ایک شخصیت کو ہی مجدد قرار دے، بلکہ امت کے ہر فرد کو حکم ہے کہ وہ عام اصلاح کا کام کرتا رہے، یہ اللہ پر چھوڑ دے کہ مجدد کون ہے؟ ہاں کسی کی خدمات کو دیکھ کر اس کے بارے میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ ہوسکتا ہے کہ یہ مجددین میں ایک ہو اور وہ بھی اس لئے کہ اس کے اصلاحی کارناموں سے روشنی حاصل کرتے ہوئے اصلاح وتجدید کے کام کو آگے بڑھایا جائے، اس کی خدمات کا صحیح تعین کرتے ہوئے دوسرے مجددین و مصلحین کا بھی اعتراف کیا جائے اور تجدید دین میں ان سب کا حصہ ان کے دائرہ اور مرتبہ کے مطابق تسلیم کیا جائے یہی حق وانصاف کی بات ہے اور اسی طرز فکر سے ہم اسلام کو دین حق اور صراط مستقیم کے طور پر پیش کر سکتے ہیں۔

15.10 خلاصہ

تجدید عربی زبان کا لفظ ہے جس کے لغوی معنی ہیں نیا کرنا، تجدید کے اصطلاحی معنی ہیں دین کے مٹے ہوئے نقوش کو ابھارنا اور ان کو زندہ کرنا، ان کو بدعات سے محفوظ رکھنا، اور زندگی کے نت نئے مسائل پر شرعی احکام کو منطبق کرنا، تجدید اور تجدد میں فرق ہے، تجدد کے معنی دین میں کوئی نیا راستہ نکالنا، یا اسلام کی تشکیل جدید کرنا جس کی اسلام میں کوئی گنجائش نہیں، تجدید دین کا مفہوم دین کی تجدید نہیں وہ مکمل ہے دین میں داخل ہونے والی چیزوں سے دین کو ممتاز اور نمایاں کرنا تجدید ہے، امت کی دینی حالت کی اصلاح تجدید ہے، تجدید دین کی بنیاد اس حدیث پر ہے جس میں حضور ﷺ نے فرمایا: ''اللہ تعالیٰ اس امت کے لئے ہر سو سال کے سرنے پر ایسے بندے پیدا کرے گا جو اس کے لئے اس کے دین کو نیا اور تازہ کرتے رہیں گے'' ہر سو سال کے سرے سے مراد صدی کا آغاز ہے یا وسط یا اختتام علماء کے اس سلسلہ میں دو نقاط نظر ہیں، ایک تو یہ ہے کہ اس سے مراد صدی کا آخر ہے، یعنی اس سے مراد وہ شخصیت ہے جس نے کسی صدی ہجری کا آخری حصہ پایا اور دوسری صدی ہجری کے ابتدائی چند سالوں میں اس کا انتقال ہوا اور اس اعتبار سے انہوں نے ہر صدی کا ایک مجدد نامزد کر دیا ہے، جن میں پہلی صدی ہجری کے مجدد کے طور پر عمر بن عبدالعزیز کا نام ابن شہاب زہری نے پیش کیا ہے، احمد بن حنبل نے دوسری صدی کا مجدد امام شافعی کو قرار دیا، ابن عساکر، ابن الاثیر اور سیوطی وغیرہ نے بھی ہر صدی کے ایک مجدد یا کئی مجددین کے نام پیش کئے جس میں اس صدی کے سرے کا خیال رکھا، جب کہ دیگر علماء نے سرے کے لئے استعمال ہونے والے لفظ ''رأس'' کو حدیث میں زائد مانا ہے، اور اس کی مراد یہ بیان کی ہے کہ ہر دور اور ہر صدی میں صرف کوئی متعین شخصیت نہیں، بلکہ ایک سے زیادہ اشخاص پیدا ہوتے رہیں گے جو تجدید دین کا فریضہ انجام دیں گے، جو اپنے اپنے زمانہ کے تقاضوں کے مطابق متنوع انداز واسلوب میں یہ کام انجام دیں گے جن کا بنیادی کام قرآن وسنت کے اصل نصوص کی حفاظت، امت میں عام اصلاحی کوشش کرنا، نئے پیش آمدہ مسائل میں اجتہاد کر کے ان کا صحیح اسلامی حل دریافت کرنا اور دین کے دفاع اور اس کی حفاظت کے لئے ہر ممکن کوشش کرنا ہے، مجددین کے بنیادی اوصاف یہ ہیں کہ وہ ظاہری اور باطنی علوم کے ماہر، علم اور اہل علم کے معاون، بدعت، اور اہل بدعت سے دور، بدعات کی اصلاح کے لئے کوشش کرنے والے، باطل کو پہچان کر اس کی تردید کرنے والے اور اظہار حق کی صلاحیت رکھنے والے ہوتے ہیں، اور باریک بینی کے ساتھ امت کے مسائل کا حل دریافت کرتے ہیں، اس اعتبار سے مجددین کی فہرست میں وہ تمام لوگ شامل ہیں جنہوں نے قرآن وحدیث کی روشنی میں اور سلف صالحین کے طریقہ پر امت کی اصلاح کا کوئی قابل ذکر کارنامہ انجام

،اور دکھلایا ہے کہ شیطان نے اس امت کو کس کس طرح دھوکا دیا ہے، اس کتاب میں اگر چہ کہیں کہیں وہ اپنی تنقید میں حد سے آگے بڑھ گئے ہیں، اور شدت اختیار کی ہے، مگر اس میں شبہ نہیں کہ اس کتاب میں بڑی کار آمد چیزیں اور بہت سی صحیح تنقیدیں ملتی ہیں، اور اکثر جگہ یہ ماننا پڑتا ہے کہ ان کی گرفت صحیح اور تنقید حق بجانب ہے۔

ان کی زندگی کا سب سے بڑا کارنامہ ان کے انقلاب انگیز مواعظ اور درس کی مجلسیں ہیں، سارے بغداد میں ان کے درس اور وعظ کا چرچا تھا، خلفاء وحکام، وزراء اور علماء ان میں بڑے اہتمام اور بڑے شوق سے شرکت کرتے۔ ہجوم کا یہ حال تھا کہ اکثر مجلسوں میں دس پندرہ ہزار آدمیوں سے کسی طرح کم نہ ہوتے۔ تاثیر ایسی تھی کہ لوگ غش کھا کر گرتے، وجد وشوق میں گریباں پھاڑتے، لوگوں کی چیخیں نکل جاتیں، آنسوؤں کی جھڑی لگ جاتی، توبہ کرنے والوں کا کچھ شمار نہ تھا، اندازہ کیا گیا ہے کہ بیس ہزار یہودی اور عیسائی ان کے ہاتھ پر مسلمان ہوئے، اور ایک لاکھ آدمیوں نے توبہ کی۔ ابن جوزی نے اپنے مواعظ میں بدعات پر کھل کر تنقید کی، اسلام کے صحیح عقائد اور سنت کا طریقہ پیش کیا، ان کی فصاحت وبلاغت اور حسن خطابت اور لوگوں سے ان کے مضبوط رابطہ کی وجہ سے اہل بدعت ان کی تردید نہ کر سکے۔ انہوں نے اپنی ساری دماغی صلاحیتیں اور خدا کی بخشی ہوئی طاقتیں اصلاح پر لگا دیں اور نصف صدی سے زیادہ پورے انہماک اور قوت کے ساتھ اصلاح کے کام میں مشغول رہے۔

انہوں نے اپنی کتابوں اور تقریروں میں علماء، وزراء اور عوام ہر طبقہ کو دین میں ہمیشہ اعتدال کی دعوت دی، وہ مسلکا حنبلی تھے؛ لیکن نہ صرف حنبلی مسلک کے پیروکاروں کو بلکہ ہر مسلک ومشرب کے عوام وخواص کو انہوں نے اپنے بیانات کے ذریعہ اسلام کا صاف ستھرا پیغام پیش کیا، خامیوں کی اصلاح کی، اور اسلام کو ایک مکمل نظام حیات کے طور پر زندگی میں جگہ دینے کی تاکید کی، اور ہمیشہ زندگی کو عمل سے آباد کرنے پر زور دیا، اگر عمل کا ارادہ نہ ہو تو صرف وعظ کی محفل میں شریک ہو جانا ان کے نزدیک کوئی معنی نہیں رکھتا۔ ایک جگہ عوام کو تنبیہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ''شیطان نے بہت سے عوام کو یہ دھوکہ دے رکھا ہے کہ وعظ وذکر کی مجلسوں میں شریک ہونا اور متاثر ہو کر رونا یہی سب کچھ ہے، وہ سمجھتے ہیں کہ اصل مقصد خیر کی محفل میں شرکت ہے، اس لئے کہ وہ واعظوں سے اس کے فضائل سنتے رہتے ہیں، اگر ان کو یہ معلوم ہو جائے کہ اصل مقصد عمل ہے تو یہ سننا اور عمل کرنا ان کے لئے وبال جان بن جائے، میں ذاتی طور پر بہت سے آدمیوں کو جانتا ہوں جو سالہا سال سے مجلس وعظ میں شریک ہوتے ہیں، اور روتے ہیں، متاثر ہوتے ہیں، لیکن نہ سود لینا چھوڑتے ہیں، نہ تجارت میں دھوکہ دینے سے باز آتے ہیں، نماز کے ارکان سے جیسے وہ بے خبر برسوں پہلے تھے ویسے ہی اب بھی ہیں، مسلمانوں کی غیبت، والدین کی نافرمانی میں جس طرح پہلے مبتلا تھے اسی طرح اب بھی مبتلا ہیں، شیطان نے ان کو دھوکہ میں رکھا ہے کہ صرف وعظ کی مجلسوں میں حاضر ہو کر رو لینا ہی گناہوں کا کفارہ بن جائے گا''۔ دولت مندوں پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ''ان میں سے بہت سے لوگ مساجد، اور پلوں کی تعمیر میں بہت کچھ خرچ کرتے ہیں، مگر ان کا مقصد ریا اور شہرت حاصل کرنا ہوتا ہے، اور یہ کہ ان کا نام چلے، اور یادگار رہے، چنانچہ وہ اس تعمیر میں اپنا نام کندہ کرواتے ہیں، اگر صرف اللہ کی رضا حاصل کرنا ان کا مقصد ہوتا تو اس کو کافی سمجھتے کہ اللہ دیکھتا اور جانتا ہے، ایسے لوگوں سے اگر صرف ایک دیوار بنانے کو کہا جائے اور اس پر ان کا نام کندہ نہ کیا جائے تو وہ اس کو منظور نہیں کریں گے۔ ایک جگہ اس کا ذکر کرتے ہیں کہ ان امیروں اور دنیاداروں کو علماء وفقہاء سے زیادہ جاہل اور بے دین پیروں اور گانے بجانے والے صوفیوں سے عقیدت ومحبت ہوتی ہے، اور ان پر وہ بڑی سخاوت سے خرچ کرتے ہیں، جب کہ اہل علم پر ایک پیسہ خرچ کرنا ان کو بار ہوتا ہے: اس لئے کہ علماء ڈاکٹروں کی طرح ہیں اور دوا میں خرچ کرنا انسان کو بڑا بار معلوم

ہوتا ہے۔

آپ نے دیکھا کہ ابن جوزی کتنے صاف لفظوں میں اپنے معاشرہ اور سوسائٹی کی برائیوں پر تنقید کرتے ہوئے ان کی اصلاح کی کوشش کرتے ہیں، اس میں انہوں نے حکام اور دولت مندوں کی بھی کوئی پرواہ نہیں کی، علمی تصنیفات کے ساتھ ساتھ اپنے اصلاحی بیانات اور تحریروں کے ذریعہ ابن جوزی نے جو کارنامہ انجام دیا ہے، بلاشبہ یہ ایک عظیم اصلاحی وتجدیدی کارنامہ ہے۔

597ھ میں شب جمعہ آپ کی وفات ہوئی، بغداد میں کہرام مچ گیا، بازار بند ہوگئے، جامع منصور میں نماز جنازہ ہوئی، یہ بغداد کی تاریخ کا ایک یادگار دن تھا، ہر طرف غم کے آثار اور رونے کی آوازیں بلند تھیں۔

معلومات کی جانچ

1- ابن جوزی کا خصوصی امتیاز کیا تھا؟

2- ان کی زندگی کا سب سے بڑا کارنامہ کیا ہے؟

3- وہ دولت مندوں پر کس طرح تنقید کرتے ہیں؟

17.4 عزالدین بن عبدالسلام

آپ کا نام عزالدین عبدالعزیز بن عبدالسلام ہے، ابو محمد کنیت ہے اور سُلمی نسبت ہے، آپ 578ھ میں حوران (سیریا) میں پیدا ہوئے، خاندانی اعتبار سے آپ کا تعلق مراکش سے ہے، بعد میں اپنے خاندان کے ساتھ دمشق منتقل ہوگئے اور وہیں بودوباش اختیار کی۔ دمشق کے مشہور اساتذہ سے تعلیم حاصل کی، جن میں فخرالدین بن عساکر، سیف الدین آمدی اور حافظ ابو محمد القاسم بن عساکر جیسے مایہ ناز علماء اور اساتذۂ وقت تھے۔ بعض روایتوں کے مطابق انہوں نے جوانی میں پڑھنا شروع کیا، لیکن جلد تمام علوم میں کمال حاصل کرلیا، اور ان کے ہم عصر علماء نے ان کی علمی شان اور عظمت کا اعتراف کیا، علامہ ابن دقیق العید نے اپنی بعض کتابوں میں ان کو ''سلطان العلماء'' کے لقب سے یاد کیا ہے، وہ شافعی فقیہ اور مجتہد تھے۔ شیخ جمال الدین بن الحاجب کا قول ہے کہ فقہ میں شیخ عزالدین کا پایہ امام غزالی سے بلند ہے۔ ذہبی لکھتے ہیں: ''فقہ کے علم اور زہدوتقویٰ میں ان کو کمال حاصل تھا، اور وہ درجۂ اجتہاد کو پہونچے ہوئے تھے''، شیخ عزالدین نے عرصہ تک دمشق میں ''زاویۂ غزالیہ'' میں درس دیا، ان کے مشہور شاگردوں میں ابن دقیق العید، شہاب الدین قرافی، شرف الدین دمیاطی اور ابوشامہ نحوی کا نام آتا ہے، جامع اموی میں خطابت وامامت کے منصب پر عرصہ تک فائز رہے، جن بدعتوں کے بارے میں علماء کو تردد تھا اور اس وجہ سے وہ ان پر نکیر نہیں کرتے تھے، شیخ نے ان کو بدعت ثابت کیا اور وہ بدعتیں ختم ہوئیں، الملک الکامل کے اصرار پر دمشق کے قاضی بنے؛ لیکن بڑی شرطوں کے ساتھ اس عہدہ کو منظور کیا، اس عرصہ میں ایک بار وہ الملک الکامل کی طرف سے دربار خلافت (بغداد) میں سفیر بن کر گئے۔

امام غزالی کے بعد مقاصد شریعت کے آپ دوسرے عالم اور مصنف ہیں، اس موضوع پر آپ نے "قواعد الأحكام في مصالح الأنام" اور "كتاب القواعد الكبرىٰ" تصنیف کی، ان کے علاوہ ان کی چند مشہور کتابیں یہ ہیں: "الفوائد في اختيار المقاصد"، "الإمام في بيان أدلة الأحكام"، "كتاب مجاز القرآن"، اور "شجرة المعارف" وغیرہ۔ شیخ اپنے علمی مقام کے ساتھ ساتھ بڑے فیاض

اور مخیرؔ تھے، قاضی بدرالدین بن جماعہ بیان کرتے ہیں کہ دمشق کے زمانۂ قیام میں ایک سال بڑی گرانی کا آیا، باغات کے دام بہت گر گئے، اور بہت سستے بکنے لگے، شیخ کی اہلیہ محترمہ نے ان کو ایک زیور دیا کہ گرمی گذارنے کے لئے ایک باغ خرید لیں انہوں نے وہ زیور فروخت کر کے ساری قیمت خیرات کردی، اہلیہ نے پوچھا کہ آپ نے باغ خرید لیا؟ فرمایا کہ ہاں! مگر جنت میں، میں نے دیکھا کہ لوگ بڑی تنگی اور تکلیف میں ہیں، میں نے اس کی قیمت ان پریشان حال لوگوں پر صرف کردی، انہوں نے فرمایا: جزاك الله۔

شیخ اپنے نفس کے بارے میں حق شناس تھے۔ فتویٰ میں غلطی ہو جائے تو صاف اعتراف کر لیتے، سلاطین کے مقابلہ میں جری اور حق گو تھے، ان کے ایمان ویقین، اللہ پر اعتماد، بے خوفی اور شجاعت پر زمانہ گواہ ہے۔ شیخ شہاب الدین سہروردی سے استفادہ کیا اور ان کی طرف سے تربیت کے لئے مجاز بنائے گئے۔

شیخ بڑے باوقار، بارعب اور خود دار تھے، انہوں نے کبھی کسی بادشاہ کے یہاں حاضری دینا یا درباری کرنا گوارا نہ کیا، جب کبھی بادشاہ وقت نے خود تشریف آوری کی درخواست کی تو تشریف لے گئے، اور اس کو صحیح مشورہ دیا، اور اس کی اور اسلام اور مسلمانوں کی خیرخواہی میں کمی نہیں کی، دمشق پر ان کے زمانہ میں ایوبی حاکموں الملک الاشرف موسیٰ اور اس کے بعد الملک الصالح عمادالدین اسماعیل نے حکومت کی، مصر میں آپ کے زمانۂ قیام میں ایوبی سلطنت کے آخری بادشاہ الملک الصالح نجم الدین ایوب، اس کے جانشیں الملک المعظم توران شاہ، اس کے بعد ترکی النسل امراء میں سے سلطان الملک الظاہر بیبرس نے حکومت کی، ان میں سے اکثر شیخ کے قدرداں تھے، اور ان کی نصیحتوں پر عمل کرتے تھے، جس نے نہیں مانا شیخ نے اس کی کبھی پرواہ نہیں کی، اور کھل کر حکومت وقت پر تنقید کی۔

دمشق کے حاکم الملک الاشرف اپنے بڑے بھائی مصر کے حاکم الملک الکامل سے جنگوں میں مصروف تھے، الملک الاشرف نے اپنے مرض الموت میں شیخ سے عیادت کی درخواست کی، شیخ تشریف لائے اور دردمندانہ نصیحت کی کہ آپ اپنا رخ اپنے بھائی کی طرف سے ہٹا کر اسلام کے دشمنوں کی طرف پھیر لیں، اور اس اخیر وقت میں اپنا رشتہ نہ توڑیں، سلطان نے آپ کا شکریہ ادا کیا اور اسی وقت حکم دیا کہ فوج کا رخ بجائے مصر کے جو الملک الکامل کی جانب تھا تاتاریوں کی طرف کر دیا جائے، چنانچہ دن کے دن اس کی تعمیل ہوئی، اور لوگوں کو معلوم ہو گیا کہ بادشاہ کا ارادہ اب تاتاریوں سے مقابلہ کرنے کا ہے، الملک الاشرف کے جانشین الملک الصالح اسماعیل بادشاہ مصر الملک الصالح نجم الدین ایوب کے مقابلہ پر تھا، اس کو خطرہ تھا کہ نجم الدین شام پر حملہ کردے گا، اس سلسلہ میں اس نے فرنگیوں سے مدد چاہی اور وعدہ کیا کہ بادشاہ مصر سے جنگ کرنے کے بدلہ میں ہم تمہیں شہر صیدا اور ثقیف اور چند قلعے حوالہ کردیں گے، اس دوستانہ تعلق کی بنیاد پر فرنگی کھلے عام دمشق میں آکر مسلمانوں سے ہی ہتھیار خریدتے، شیخ عزالدین بن عبدالسلام کو اس بات سے بڑا صدمہ ہوا کہ فرنگی مسلمانوں کے شہر میں آکر ان سے ہتھیار خرید کر مسلمانوں کی گردنوں پر چلائیں، اسلحہ کے تاجروں نے شیخ سے فتویٰ پوچھا، شیخ نے اس وقت فرنگیوں کے ہاتھ ہتھیار فروخت کرنے کو حرام قرار دیا اور فرمایا کہ تم کو خوب معلوم ہے کہ یہ تمہارے مسلمان بھائیوں کے خلاف کام آئیں گے، شیخ نے اسی وجہ سے بادشاہ کے لئے خطبہ میں دعا ترک کردی، شیخ کی گرفتاری کا فرمان صادر ہوا، شیخ ایک عرصہ تک قید میں رہے، الملک الصالح نے خواہش کی کہ وہ آکر میرے ہاتھ چوم لیں، میں معاف کردوں گا، شیخ نے فرمایا: ارے نادان! میں تو اس کا بھی روادار نہیں کہ بادشاہ میرے ہاتھ کا بوسہ دے چہ جائیکہ میں اس کی دست بوسی کروں، شیخ قید میں ہی رہے یہاں تک کہ نجم الدین کی مصری فوج نے اسماعیل کو شکست دی، فرنگی فوجیں ماری گئیں، شیخ یہاں سے

صحیح سلامت مصر روانہ ہوگئے۔

مصر میں بادشاہ مصر الملک الصالح نجم الدین نے شیخ کو ہاتھوں ہاتھ لیا، جامع عمرو بن العاص کا خطیب مقرر کیا، اور مصر کا عہدۂ قضا اور ویران مساجد کی آبادی کا کام سپرد کیا، اسی درمیان سلطنت مصر کے منتظم اعلی فخر الدین عثمان نے مصر کی ایک مسجد کی چھت پر طبل خانہ کی عمارت بنوائی اور وہاں طبل ونقارہ بجنے لگا، شیخ چونکہ قاضی اور مساجد کے امور کے ذمہ دار تھے، اس حیثیت سے انہوں نے اس عمارت کو منہدم کرنے کا حکم دیا، اور اس جرم میں فخر الدین کو یہ سزا دی کہ ایسے شخص کی گواہی مسلمانوں کے معاملات میں معتبر نہیں ہوگی۔

بادشاہ مصر الملک الصالح نجم الدین نے آپ کو اتنے اعزاز سے عہدوں پر سرفراز کیا تھا؛ لیکن شیخ نے اظہار حق میں کسی چیز کی پرواہ نہیں کی، بادشاہ مصر نے حکومت کے اعلیٰ عہدوں پر اپنے ان غلاموں کو مقرر کر رکھا تھا جن کو انہوں نے پہلے سے خرید کیا تھا، یہ غلام ترکی النسل تھے، یہ غلام شیخ کے نزدیک مسلمانوں کے بیت المال کی ملکیت تھے، اور شرعی طریقہ پر آزاد نہیں کئے گئے تھے، سلطان کا نائب بھی غلام تھا، شیخ نے فتویٰ دے دیا کہ جب تک یہ امراء شرعی طریقہ پر آزاد نہ ہوں ان کے معاملات شرعاً صحیح نہیں ہیں، اور وہ عام غلاموں کے حکم میں ہیں، ان کے فتویٰ کا اثر یہ ہوا کہ لوگوں نے ان کے ساتھ معاملہ کرنے میں احتیاط شروع کر دی، اور وہ بڑی دقت میں پڑ گئے، اس درمیان بادشاہ الملک الصالح کی زبان سے نکل گیا کہ شیخ کو حکومت سے کیا مطلب، یہ سن کر شیخ اس قدر ناراض ہوئے کہ مصر سے چلے جانے کا عزم کر لیا، ان کی روانگی کی خبر سن کر قاہرہ میں کھلبلی مچ گئی، شہر کی مسلمان آبادی کا بڑا حصہ ان کے پیچھے ہولیا، بادشاہ خود سوار ہو کر ان کے پاس پہنچا، اور ان کو راضی کر کے شہر واپس لایا اور طے ہوا کہ امراء سلطنت کو وہ خود نیلام کریں، چنانچہ شیخ نے ایک ایک کر کے سب امراء کو نیلام کیا، ہر ایک پر بولی لگائی گئی، اور بہت بڑی بولی پر ان کو فروخت کیا، اور قیمت وصول کر کے خیر کے کاموں میں صرف کی، اور وہ آزاد ہو کر اپنے اپنے گھر گئے، یقیناً ایک عالم کی عظمت اور اس کے رعب ودبدبہ کی یہ انتہائی مثال ہے، اس لئے شیخ کا ایک لقب "بائع الملوك" (بادشاہوں کو فروخت کرنے والا) بھی ہے۔

بادشاہ مصر سیف الدین قطز نے عین جالوت کی جنگ کے اخراجات کے لئے جب لوگوں پر اضافی ٹیکس عائد کرنا چاہا تو شیخ نے فرمایا کہ پہلے اپنے محل کے جواہرات اور اپنی بیگمات کے زیورات نکالو، اور ان کے سکے ڈھالو، اس سے پہلے ٹیکس یا قرض درست نہیں، شیخ کا اتنا رعب تھا کہ بادشاہ اور امراء سلطنت نے بے چوں چرا جواہرات وزیورات شیخ کے سامنے حاضر کر دیئے اور ان سے جنگ کے اخراجات پورے ہوگئے، اور معرکہ عین جالوت میں مسلمانوں کو منگولیوں اور تاتاریوں پر فتح ہوئی، یہ 25 رمضان 658ھ کا واقعہ ہے۔ شیخ نے جن غلاموں کو نیلام کیا تھا، انہیں غلاموں کی حکومت کو تاتاریوں کے خلاف ہمت دلائی اور ایک عظیم جنگ میں فتح وکامرانی نصیب ہوئی، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ تاتاری حملوں سے عالم اسلام کو نجات ملی، اور حلب (سیریا) پر ہلاکو کے ایک انتقامی حملہ کے علاوہ انہیں کسی بڑی کاروائی کی ہمت نہ ہوئی۔

660ھ میں شیخ نے الملک الظاہر بیبرس کے زمانہ میں 83 سال کی عمر میں وفات پائی، سلطان نے ان کے جنازہ کو خود کاندھا دیا اور دفن میں شریک ہوا۔ ان کے جنازہ میں امراء دربار، ارکان سلطنت اور شاہی افواج بھی شریک تھیں۔ شیخ نے حق کی حمایت اور باطل کی مخالفت میں ہر طرح کا خطرہ مول لیا، اور ہر طرح کی مخالفت برداشت کی، اور اپنے نزدیک شریعت کے خلاف کسی چیز اور غلط کام کی تردید میں اپنے جان ومال، وطن، آبرو اور عہدہ کسی چیز کی پرواہ نہیں کی۔ بلاشبہ علم وتقویٰ کے ساتھ حق گوئی وبیباکی کے ذریعہ آپ نے بڑا تجدیدی کارنامہ انجام دیا۔

معلومات کی جانچ

1- عزالدین بن عبدالسلام کا نام ونسب، لقب، ان کی کنیت اور وطن کا ذکر کیجئے۔

2- عزالدین بن عبدالسلام نے الملک الاشرف کو کیا نصیحت کی؟

3- عزالدین عبدالسلام نے سیف الدین قطز کو کیا اصلاح دی؟

17.5 شیخ احمد سرہندی

آپ کا نام شیخ احمد بن مخدوم عبدالاحد ہے، نسباً فاروقی ہیں، سرہند وطن ہے، اسی نسبت سے احمد سرہندی سے مشہور ہوئے، آپ کا سلسلۂ نسب 31 واسطوں سے فاروق اعظم حضرت عمر بن الخطابؓ تک پہونچتا ہے لقب مجدد الف ثانی ہے۔ ہندوستان کے اکثر باکمال مشہور مشائخ اور مصلحین مثلاً حضرت بابا فریدالدین گنج شکر وغیرہ مجدد صاحب سے نسبی تعلق رکھتے ہیں، 971ھ مطابق 1563ء میں شہر سرہند میں آپ کی ولادت ہوئی، آپ کا خاندان کابل سے سرہند آیا تھا۔ چھوٹی عمر میں ہی قرآن مجید حفظ کرلیا اس کے بعد اپنے والد ماجد شیخ مخدوم عبدالاحد کی خدمت میں تعلیم کا سلسلہ شروع کیا جو خود ایک ممتاز عالم دین اور مشہور بزرگ تھے۔ دین وشریعت کے علوم کا اکثر حصہ والد بزرگوار سے اور چند حصہ اپنے دور کے بعض ممتاز علماء سے حاصل کیا، اس کے بعد سیالکوٹ کا سفر کیا، جو اس زمانہ کا بڑا علمی وتعلیمی مرکز تھا اور مولانا کمال کشمیری سے اس وقت کے نصاب تعلیم کی بعض اعلی درجہ کی کتابیں مثلاً عضدی پڑھیں، مولانا کشمیری کو منطق وفلسفہ، علم کلام اور اصول فقہ میں کمال حاصل تھا، اور جن کی تدریس کا شہرہ تھا، اور جن کے شاگردوں میں علامہ عبدالحکیم سیالکوٹی جیسے جید علماء ومدرسین پیدا ہوئے حدیث کی بعض کتابیں شیخ یعقوب صرفی کشمیری سے پڑھیں جو حدیث میں شیخ شہاب الدین احمد بن حجر ہیتمی مکی کے شاگرد تھے، اور جن کی تصنیفات میں صحیح بخاری کی ایک شرح بھی ہے۔ سترہ سال کی عمر میں تعلیم کے مراحل سے فارغ ہوکر درس وتدریس میں مشغول ہوگئے، عربی وفارسی میں کچھ رسائل بھی لکھے جن میں دوعربی رسالے "رسالہ تھلیلیۃ" اور "إثبات النبوۃ" شامل ہیں، آپ دارالحکومت اکبرآباد (آگرہ) بھی گئے، وہاں ابوالفضل وفیضی سے صحبتیں رہیں، لیکن ذوق کے اختلاف کی وجہ سے ان سے مناسبت نہ ہوئی، وطن سرہند واپس ہوگئے۔

تصوف میں سلسلہ چشتیہ کی تعلیم اپنے والد سے پائی، قادریہ سلسلہ کی شیخ سکندر کیتھلی سے اور سلسلۂ نقشبندیہ کی تعلیم دہلی جاکر حضرت شیخ خواجہ باقی باللہ نقشبندی دہلویؒ سے حاصل کی۔ 1599ء میں آپ نے خواجہ باقی باللہ کے ہاتھ پر بیعت کی، دوسری مرتبہ جب دہلی حاضری ہوئی تو شیخ نے آپ کو خلافت عطا فرمائی، اور لوگوں کی روحانی تربیت کا کام آپ کے سپرد کیا۔ شیخ کی وفات کے بعد آپ نے ان کی جگہ لی، آپ کا فیض عام ہوا، اصلاح وتربیت کے کام میں وسعت پیدا ہوئی۔ ہندوستان اور ہندوستان سے باہر ترکستان، کاشغر، توران، بدخشان، خراسان، یمن، شام اور روم کی طرف آپ نے اصلاح وتربیت کے لئے اپنے خلفاء کو بھیجا، ان حضرات کو اپنے اپنے مقامات پر بڑی کامیابی حاصل ہوئی، اور اللہ کے بندوں نے ان سے فائدہ اٹھایا۔ دوسرے ممالک سے بعض اہم شخصیات نے آپ کی خدمت میں حاضر ہوکر بھی استفادہ کیا۔ شاہی دربار کے بہت سے امراء اور سلطنت کے اعلیٰ عہدیدار بھی آپ سے اصلاحی تعلق رکھتے تھے۔ مغل بادشاہ جہانگیر کو یہ بات کھٹکتی تھی کہ کہیں اس کے لوگ ان کے ساتھ مل کر حکومت کے لئے خطرہ نہ بن جائیں، چونکہ جہانگیر خود بھی اپنے باپ اکبر کے خلاف علم

بغاوت بلند کر چکا تھا اور بیٹوں سے زور آزمائی کر کے تخت سلطنت پر بیٹھا تھا؛ اس لئے اس نے شیخ احمد سرہندی کو گوالیار کے قلعہ میں نظر بند کر دیا تھا، قید خانہ میں بھی انہوں نے اپنا مشن جاری رکھا اور سینکڑوں لوگ آپ کے ہاتھ پر مسلمان ہوئے اور دین بیزار مسلمانوں نے توبہ کی، ایک سال قلعۂ گوالیار کی نظر بندی میں گذارا، بادشاہ نے سجدۂ تعظیمی کے لئے کہا، آپ نے انکار کر دیا اور بتایا کہ اللہ کے علاوہ کسی اور کو سجدہ جائز نہیں۔ آپ کے حسن اخلاق اور خلوص وللّٰہیت کا جہانگیر پر بھی گہرا اثر پڑا، اور اس کے اندر دینی رجحان پیدا ہوا، منہدم مساجد کی دوبارہ تعمیر اور دینی مدارس کے قیام سے جہانگیر نے خاص دلچسپی لی، یقیناً اس میں شیخ احمد کی کوششوں کا بڑا دخل تھا۔

شیخ احمد سرہندی زندگی کے ہر عمل میں سنت رسول کی پیروی کا بڑا اہتمام کرتے تھے، اخلاق وتواضع، اور بندگان خدا پر شفقت، اللہ کے فیصلوں پر راضی رہنے کی عادت انتہا درجہ پر پہونچی ہوئی تھی۔ کسی کی شکایت زبان پر نہیں لاتے تھے، کوئی آپ سے ملاقات کے لئے آتا تو تعظیماً کھڑے ہوجاتے اور مجلس میں اس کو مناسب جگہ پر بٹھاتے، اور اسی کے ذوق ومناسبت کی باتیں کرتے، سلام میں ہمیشہ پہل کرتے تھے، مسلک حنفی تھے؛ لیکن فقہی مذاہب کے سلسلہ میں ہمیشہ توسع اور کشادہ قلبی کا اظہار کرتے تھے۔

آپ پڑھ چکے ہیں کہ شیخ احمد سرہندی کی ولادت 971ھ میں ہوئی، یہ دسویں صدی تھیں، دسویں صدی ہجری اس لحاظ سے بڑی اہمیت رکھتی ہے کہ اس کے اختتام پر اسلامی کیلنڈر کے ایک ہزار سال یعنی الف اول کی تکمیل اور دوسرے ہزار سال یعنی الف ثانی کا آغاز ہوتا ہے، عام حالات میں یہ تبدیلی کوئی اہمیت نہیں رکھتی، جس طرح سو سال گذرتے ہیں اسی طرح ہزار سال گذرتے ہیں؛ لیکن چونکہ عام طور سے اس وقت اسلامی عقائد کی جڑیں کمزور کردی گئی تھیں، دین کی صحیح تعلیم اور کتاب وسنت کے علم سے نہ صرف غفلت تھی بلکہ اس سے نفرت پیدا کرنے کی کوشش کی جارہی تھی، اہل یونان کے علم کو عقل انسانی کی آخری منزل قرار دے دیا گیا تھا، اور انہیں کو حکمت کہا جارہا تھا، علوم نبوت کا مذاق اڑایا جارہا تھا، اور جو لوگ اس علم وحکمت میں مہارت رکھتے تھے وہ اپنی سیاسی چالاکی کے ساتھ خداداد ذہانت رکھتے تھے، آمد اسلام کے بعد یہ پہلا موقع تھا کہ ایک ہزار سال پورے ہورہے تھے اور دوسرا ہزارہ شروع ہونے کو جارہا تھا، ہر صدی میں مجدد کا ظاہر ہونا حدیث سے ثابت ہے، جیسا کہ آپ پہلی اکائی میں پڑھ چکے ہیں، اور تاریخ بھی اس کا ثبوت فراہم کرتی ہے؛ اس لئے ان لوگوں نے یہ خواب دیکھنا شروع کیا کہ دوسرے ہزار سال کے شروع ہونے پر ان کو مجدد بلکہ کسی دین جدید کا بانی اور مؤسس مان لیا جائے، اور ان میں بہت سے منچلے لوگوں نے اپنا نام اس منصب کے امیدواروں کی فہرست میں لکھانے کی کوشش بھی شروع کردی تھی، چونکہ ایسا زریں موقع بار بار نہیں آتا، اگر اس کو گنوا دیا جائے گا تو پھر ایک ہزار سال کا انتظار کرنا پڑے گا، جو ظاہر ہے ان کی زندگی میں نہیں آنے والا ہے؛ اس لئے اس موقع کو کسی طرح سے جانے نہیں دینا چاہئے، ورنہ صدیوں کف افسوس ملنا پڑے گا۔

دنیا کے بہت سے خطوں میں اس خیال کے عکس نظر آنے لگے تھے، خاص طور سے ایران اس کا خاص مرکز تھا، دسویں صدی کی ابتدا میں اس سرزمین پر نقطوی تحریک شروع ہوچکی تھی، اس فرقہ کا بانی محمود پسیخوانی تھا جس نے 800ھ میں اس مذہب کا اعلان کیا تھا۔ نقطویوں کا عقیدہ تھا کہ اسلام کے ظہور سے آٹھ سو سال تک عربوں کا دور دورہ تھا، محمود کے ظہور سے عربوں کی سیادت ختم ہوگئی؛ لہٰذا آئندہ آٹھ ہزار سال تک پیغمبر عجمیوں ہی میں پیدا ہوا کریں گے۔ ان کا بنیادی عقیدہ یہی تھا کہ اب اسلام منسوخ ہوچکا ہے؛ اس لئے محمود کا لایا ہوا دین قبول کئے بغیر چارہ نہیں۔ دسویں صدی ہجری میں اس عقیدہ نے تحریک کی شکل اختیار کرلی اور ایران وہندوستان میں اس فرقہ کے پیروؤں کی تعداد ہزاروں

تک پہونچ گئی، اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ وہ عقیدۂ الفی کے قائل ہیں اور دوسرے ہزار یعنی الف ثانی سے اپنا کام زور شور سے شروع کرنے والے ہیں، شاہ عباس صفوی نے ایران میں نقطوی مذہب کی پیروی کے الزام میں ہزاروں نقطویوں کو موت کے گھاٹ اتار دیا تھا، اس قتل وغارت گری کے نتیجہ میں بہت سے نقطوی جان بچا کر ہندوستان بھاگ آئے، اس میں اس فرقہ کا بڑا عالم شریف آملی بھی تھا، اس نے ہندوستان آکر الف ثانی کے لئے نئے دور نئے دین اور نئے آئین کے لئے راہ ہموار کی، اور اس نئے دین کے مسند پر بیٹھنے کے لئے آملی اور نقطویوں کی نظر میں اکبر سے زیادہ کوئی اہل نہ تھا، انہوں نے ملا مبارک، ان کے فرزند فیضی وابوالفضل اور دوسرے درباری علماء کے ذریعہ اکبر کو یہ باور کرایا کہ آپ مجتہد مطلق ہیں، اور آپ کی اتباع ہر ایک کے لئے ضروری ہے، دوسرے یہ کہ ایک ہزار سال گذر رہے ہیں، دوسرے ہزار سال کا آغاز ہو رہا ہے، اب دنیا کی ایک نئی عمر شروع ہوگی، اس کے لئے ایک نیا دین چاہئے، اور نئے دین کے لئے نیا شارع اور نیا حاکم چاہئے، اکبر نے اپنے لئے یہ منصب قبول کیا، اور اس نے کھل کر اظہار کر دیا کہ اب دین الٰہی اکبر شاہی کا آغاز ہوتا ہے، حتیٰ کہ سکہ پر الف کی تاریخ ثبت کر دی گئی، دین الٰہی میں توحید کے بجائے صریح شرک کو قبول کیا گیا، سورج اور ستاروں کی عبادت کا حکم جاری ہوا، دوبارہ زندہ کئے جانے کے اسلامی عقیدہ کے بجائے آواگون کا عقیدہ اختیار کرنے پر زور دیا گیا، اکبر باقاعدہ بیعت لیتا تھا، اس دین میں داخل ہونے والوں سے جو کلمہ پڑھوایا جاتا تھا، اس میں لاالہ الا اللہ کے ساتھ اکبر خلیفۃ اللہ بھی شامل کیا جاتا، اس میں سود، جوئے، شراب اور خنزیر کے گوشت کو حلال قرار دیا گیا، نکاح کے قانون میں ترمیم کی گئی، پردہ اور ختنہ کی ممانعت کر دی گئی، تدفین کے طریقے بھی بدل دیئے گئے، اسلامی کیلنڈر کو بدلنے کی کوشش کی گئی۔

اس طرح ایک مستقل ہندی اکبری دین کی تدوین ہوئی، ایسے نازک حالات میں ایک طاقتور شخصیت کی ضرورت تھی جو پوری قوت کے ساتھ یہ ثابت کر سکے کہ اسلام دین فطرت ہے اور اس میں تبدیلی کی کوئی گنجائش نہیں، اور اب کسی نئے دین کی ضرورت نہیں، اور الف ثانی میں بھی اسلام ہی زندگی کے مسائل کا حل اور نجات دہندہ ہے جیسا الف اول میں تھا، شیخ احمد سرہندی کی صورت میں ہمیں اس دور کی ایسی شخصیت نظر آتی ہے جس نے مختلف محاذ پر یہ کام کیا، اس لئے ان کو مجدد الف ثانی کا لقب دیا گیا، علامہ عبدالحکیم سیالکوٹی نے سب سے پہلے ان کے لئے یہ لقب استعمال کیا۔

شیخ احمد سرہندی کا اصل تجدیدی کارنامہ کیا ہے، جس کی بنیاد پر وہ اس لقب کے مستحق ہوگئے؟ مولانا سید ابوالحسن علی حسنی ندوی کے مطابق ان کا اصل تجدیدی کارنامہ جو ان کی تمام انقلابی واصلاحی کاموں کی بنیاد ہے وہ یہ ہے کہ انہوں نے امت میں یہ عقیدہ اور اعتماد بحال کرنے کے لئے ایڑی چوٹی کا زور لگا دیا کہ رسول اکرم ﷺ کی نبوت آخری اور دائمی نبوت ہے، اور پوری انسانیت کو اس کی ضرورت ہے، اس عقیدہ کو انہوں نے مستحکم کیا، مولانا ندوی کے مطابق اس تفصیل ووضاحت اور قوت کے ساتھ کسی مجدد نے یہ کام انجام نہیں دیا، شاید اس لئے بھی کہ اس کے زمانہ میں اس کی ضرورت پیش نہیں آئی، اور اس کے خلاف کوئی منظم تحریک یا فلسفہ سامنے نہیں آیا تھا۔

شیخ مجدد الف ثانی نے اپنے اس ہدف کو پانے کے لئے تین طبقوں پر محنت کی، ایک ارباب حکومت، دوسرے وہ علماء سوء جن کا مقصد صرف حکام اور امراء کی خوشنودی حاصل کر کے دنیا کمانا تھا، تیسرے وہ گمراہ صوفی جو خود کو شریعت کی پابندیوں سے آزاد سمجھنے لگے تھے، پہلے طبقہ پر کام کی تفصیل یہ ہے کہ اکبر بادشاہ کا انتقال 1014ھ کو ہوا، اس وقت مجدد صاحب کی عمر 43 سال کی تھی، اکبر کی سلطنت کا آخری دور مجدد صاحب کی روحانی تکمیل کا زمانہ تھا، سلطنت کے نمائندوں سے ان کے تعلقات نہیں تھے، اور ابھی وہ وقت نہیں آیا تھا کہ وہ ان کے مقام ومرتبہ

اوران کے اخلاص سے واقف ہوں۔ اس دور میں دوسرے حق پرست علماء مثلاً شیخ ابراہیم محدث اکبرآبادی اور شیخ سلطان تھانیسری وغیرہ اکبر کی غلط باتوں پر نکیر کرتے تھے، اورانہوں نے اپنا فریضہ ادا کیا تھا۔ مجدد صاحب کا اصل کام اس وقت شروع ہوا جب اکبر کے بعد جہانگیر کی 1014ھ میں تخت نشینی ہوئی، اس سے پہلے مجدد صاحب نے ارکان سلطنت سے رابطہ قائم کیا۔ مجدد صاحب جانتے تھے کہ ان میں سے بہت سے لوگ اکبر کے اقدامات کو پسند نہیں کرتے تھے لیکن مجبور تھے، ان کے دل میں بہرحال اسلام باقی ہے، ان میں سے کئی ان کے مرشد حضرت خواجہ باقی باللہ اور خود ان سے محبت وعقیدت کا تعلق رکھتے تھے، نیز یہ کہ اکبر کی طرح جہانگیر کے اندر کسی نئے دین کو جاری کرنے کا شوق نہیں تھا، نہ ہی وہ دین الٰہی کی ترویج واشاعت چاہتا تھا؛ اس لئے اس کے بادشاہ بنتے ہی یہ امید ہو چلی تھی کہ اب سلطنت کا رخ بدلنے اور رفتہ رفتہ اس کو راہ راست پر لانے کا وقت آ گیا ہے۔

مجدد صاحب نے ان ارکان سلطنت کو اپنا مخاطب بنایا اور ان سے خط وکتابت کا سلسلہ شروع کیا، یہی خطوط مجدد صاحب کی دعوت وتبلیغ کا ذریعہ، ان کے زخمی دل کے صحیح ترجمان اور دسویں صدی ہجری میں ہندوستان کی عظیم سلطنت مغلیہ میں جو عظیم انقلاب رونما ہوا اس میں ان کا بنیادی حصہ اور کردار ہے، ان میں زیادہ تر خطوط نواب سید فرید کے نام ہیں جو جہانگیر سے قریب تھے، ان کو مجدد صاحب نے سب سے زیادہ تاکید کی ہے کہ وہ جہانگیر کی ذہن سازی کریں، اور دین الٰہی کے اثرات کو سرے سے ختم کر دیں اور اسلامی احکام کے احترام کو عام کریں۔ سید فرید کے بعد مجدد صاحب کی نظر سلطنت مغلیہ کے دوسرے رکن رکین خان اعظم پر پڑی جو شاہی خاندان سے بہت قریب تھے، ان کو کثرت سے خطوط لکھے، ان کو اپنے خطوط میں ابھارتے رہے کہ اپنی زبان سے بادشاہ کو دعوت دیتے رہیں، آپ کو یہ موقع حاصل ہے، ہمیں حاصل نہیں۔ دربار جہانگیری کے ایک اور اعلیٰ عہدیدار خان جہاں کو بھی ایسے ہی خطوط لکھتے رہے، ایک اور امیر صدر جہاں کو بھی اسی مضمون کے خطوط لکھتے رہے، اس کے علاوہ بھی بعض ارکان سلطنت کو خطوط لکھے جو آپ سے عقیدت ومحبت کا تعلق بھی رکھتے تھے، آپ پڑھ چکے ہیں کہ یہ عقیدت ومحبت اور گہرے تعلقات جہانگیر کو کھٹکتے تھے، جس کی وجہ سے اس نے مجدد صاحب کو قلعۂ گوالیار میں نظر بند کر دیا تھا، عجیب اللہ کا انتظام ہوا کہ جہانگیر نے قلعہ سے ان کی رہائی کے بعد ان کو اپنے لشکر شاہی میں رکھ لیا تھا، تا کہ قریب سے ان کو دیکھ کر اطمینان حاصل کر لے کہ وہ کہیں اس کی حکومت کو کوئی نقصان پہنچانے کی سازش تو نہیں کر رہے ہیں۔ مجدد صاحب لشکر شاہی میں ساڑھے تین سال رہے، اس دوران بادشاہ سے دینی صحبتیں رہیں، دینی مسائل پر گفتگو رہی۔ آپ پڑھ چکے ہیں کہ جہانگیر نے قلعۂ گوالیار کی قید وبند کے زمانہ میں اچھا اثر قبول کیا، یہاں آپ نے یہ بھی دیکھا کہ وہ باضابطہ بادشاہ کے ساتھ رہے، ان چیزوں نے جہانگیر میں تبدیلی پیدا کی۔

جہانگیر کے بعد اور مجدد صاحب کی 1034ھ میں وفات کے دو سال بعد 1036ھ میں شاہجہاں تخت سلطنت پر بیٹھا، اس نے اپنے دور میں بعض خلاف شرع رسوم وآداب کو بھی بند کیا، لیکن شاہجہاں دینی رجحان رکھنے کے باوجود سیاست میں دین کو باضابطہ داخل نہیں کرنا چاہتا تھا؛ اسی لئے وہ اپنے صاحب علم اور پابند شریعت فرزند اورنگ زیب عالمگیر پر اپنے بڑے بیٹے دارا شکوہ کو ترجیح دیتا تھا۔ دارا شکوہ اپنے پردادا اکبر کے رنگ سے قریب تھا، دونوں بھائیوں میں مزاج کے اختلاف کی وجہ سے کشمکش تھی آپ جانتے ہیں کہ اس کشمکش کا نتیجہ یہ ہوا کہ اورنگ زیب نے دارا شکوہ پر فتح پائی اور 1068ھ میں تخت سلطنت پر جلوہ افروز ہوا، اور پوری نصف صدی تک حکومت کی، اورنگ زیب نے مجدد صاحب کے فرزند خواجہ محمد معصوم سے بیعت وارادت کا تعلق قائم کر لیا تھا، یہ تو حقیقت ہے کسی خود مختار بادشاہ کے پورے اعمال واخلاق، اس کے فیصلوں

اوراقدامات کی ذمہ داری لینی مشکل ہے، اورخلفاءراشدین اورعمر بن عبدالعزیز کی طرف اس کے سارے کاموں کواحکام شریعت کے مطابق ثابت کرناممکن نہیں، پھر بھی عالمگیر کے متعلق مستند تاریخی شہادتوں کی روشنی میں پورے وثوق سے کہا جاسکتا ہے کہ وہ مجدد صاحب اوران کے خاندان کی کوششوں سے متاثر تھا، اورمجدد صاحب کے مقاصد دعوت سے اس کو خاص مناسبت تھی، وہ نظام سلطنت اور معاشرہ میں دوررس تبدیلیاں لانا چاہتا تھا، اوراس نے پہلی مرتبہ بعض ایسی اصلاحات کی تھیں، جن سے اگرچہ حکومت کا مالیہ متاثر ہوتا تھالیکن شریعت کے بعض صریح احکام کونافذ کرناانہیں کے ذریعہ سے ممکن ہوتا تھا؛ چنانچہ اس نے ایسےاقدامات کیے، اور ہندوستان کے دینی حلقوں نے اس کو "محی الدین" (دین کوزندہ کرنے والا) کےلقب سے نوازا، یقیناً یہ مجدد صاحب کا بڑاتجدیدی کارنامہ ہے کہ جس تخت پراکبرجیسادین بیزار بادشاہ بیٹھا تھااسی پراورنگ زیب جیسادیندار بادشاہ بیٹھااوراس نے اسلام کی عظیم خدمت کی۔

حکومت کی اصلاح مجدد صاحب نے اس طرح فرمائی، اب رہ گئے علماءسوءاورنفس پرست گمراہ کن صوفی تو مجدد صاحب ان کی اصلاح بھی حکومت کی اصلاح کے ساتھ ساتھ کرتے رہے، دراصل ان کا فتنہ صرف اسی لئے پھیل رہا تھا کہ حکومت کی رفتاران کے مطابق تھی، جب حکومت کا رخ بدل گیا تو باطل کی یہ دونوں قوتیں بھی کمزور پڑگئیں، علماء سوء نے گمراہی کے دوبڑے دروازے کھول دیئے تھے، ایک اہلیت نہ ہونے کے باوجوداجتہاد کا دعوی، اورقرآن وحدیث کی غلط تشریح کے ذریعہ اکبر کے ایجاد کردہ دین الٰہی کی گمراہ کن باتوں کے لئے دلائل فراہم کرنا، جن کی ابتدادراصل ملامبارک اورابوالفضل وفیضی جیسے علماء سے ہوئی تھی، دوسرے "بدعت حسنہ" کے نام سے دین میں نئی نئی چیزیں داخل کرنا، مجدد صاحب نے اپنے مکتوبات میں ان دونوں پہلوؤں پر تفصیل سے لکھا، ان علماء کی تفہیم بھی فرمائی اوران کے غلط خیالات کی تردید بھی کی، بدعت حسنہ کے بارے میں لکھتے ہیں:

"کہتے ہیں کہ بدعت کی دوقسمیں ہیں، حسنہ وسیئہ، یہ فقیران بدعات میں سے کسی بدعت میں بھی حسن ونورانیت نہیں دیکھتا اوربجز ظلمت وکدورت کے ان میں کچھ نہیں محسوس کرتا، سرکار بنی آدم ﷺ نے فرمایا ہے جو ہمارے دین میں ایسی بات ایجاد کرے جواس میں نہیں ہے تو وہ چیز مردود ہے بس جو شے مردود ہوگئی، اس میں حسن کیسا" یہ مجدد صاحب کاعظیم کارنامہ ہے، انہوں نے جس اعتماد وقوت اور علمی استدلال کے ساتھ اس کا انکار کیا اس کی نظیر دورتک اور دیرتک نہیں ملتی۔

بے دین صوفیہ نے اپنے غلط خیالات سے اسلام کوجس قدر مسخ کیا تھا، اس کا اندازہ غیراسلامی تصوف کی تاریخ کے مطالعہ سے لگایا جاسکتا ہے، مجدد صاحب نے اپنے قلم اوراپنی زبان سے ان خیالات کی صاف لفظوں میں تردید فرمائی، ان لوگوں کی سب سے بڑی گمراہی "اتحاد وحلول" کا وہ عقیدہ تھا جس کی بنیاد "وحدۃ الوجود" کے نظریہ پر رکھی گئی جس کے سب سے بڑے داعی شیخ اکبرمحی الدین ابن عربی تھے، نہ جانے خودان کی اصل مراد کیا تھی؛ لیکن اس سے جوعقیدہ وجود میں آیا وہ یہی تھا کہ عالم میں جو کچھ ہے بس خدا ہی ہے، جب کہ خدا کے سارے پیغمبر یہی بتا گئے کہ عالم میں جو کچھ ہے وہ غیراللہ ہے، اوراللہ ان سب سے وراء ہے جووحدہ لاشریک ہے، قرآن میں فرمایا گیا: "لیس کمثلہ شیء "(الشوری:۱۱)۔

مجدد صاحب نے اس باطل عقیدہ کے خلاف کھل کرلکھا، اوراس کوسراسر غلط اورالحادقرار دیا، انہوں نے محی الدین ابن عربی کی بزرگی اوران کے اخلاص کا انکار کئے بغیراوران کے بارے میں حسن ظن رکھتے ہوئے یہ مسلک اختیار کیا کہ عالم میں جو کچھ ہے سب خدانہیں بلکہ خدا

کی قدرت کا ظہور ہے، انہوں نے یہ وضاحت فرمائی کہ وحدۃ الوجود یا توحید وجودی سالک کے سلوک کی ایک منزل ہے، اس کو ایک مقام پر ایسا لگتا ہے کہ وجود حقیقی وکامل کے علاوہ کسی چیز کا وجود نہیں، لیکن اگر توفیق الٰہی شامل اور شریعت کا چراغ رہنما ہوتا ہے تو دوسری منزل بھی سامنے آتی ہے اور وہ وحدۃ الشہود یا توحید شہودی کی منزل ہے یعنی جو کچھ ہے وہ خدا کی قدرت کا مظہر ہے، یہ مجدد صاحب کا اضافہ اور تجدیدی کارنامہ ہے، ان سے پہلے متعدد محدثین، فقہاء وعلماء مثلاً حافظ ابن حجر، علامہ سخاوی، ملا علی قاری، اور خاص طور سے علامہ ابن تیمیہ، شیخ علاء الدین سمنانی وغیرہ نے عقیدۂ وحدۃ الوجود کی تردید کی تھی، لیکن مجدد صاحب کا تجدیدی کارنامہ اور ان کا امتیاز یہ ہے کہ انہوں نے اپنی ذاتی تجربہ اور مشاہدہ کی روشنی میں تنقید کی اور ثابت کر دیا کہ وہ اس دریا میں غوطہ لگا کر اور اس کی تہہ تک پہونچ کر ابھرے ہیں، مغربی مصنف پیٹر ہارڈی Peter Hardry نے جو ان مسائل میں اگرچہ سند کا درجہ تو نہیں رکھتا بہر حال اپنی کتاب Source of Indian Tradition میں یہ صحیح لکھا ہے کہ: ''شیخ احمد سرہندی کی بڑی کامیابی یہی ہے کہ انہوں نے ہندی اسلام کو متصوفانہ انتہا پسندی سے خود تصوف کے ذریعہ نجات دلائی، شاید اس کی وجہ یہ ہو کہ جس نظریہ کی انہوں نے تردید کی اس کے مطلوب ومفہوم اور قدر وقیمت کا ان کو ذاتی طور پر عمیق ادراک تھا''۔

بعض بدعقیدہ صوفیہ کا یہ بھی خیال ہو چلا تھا کہ صرف باطن درست ہو جانا چاہئے، ظاہری اعمال نماز روزہ وغیرہ کی اللہ والوں کو کوئی ضرورت نہیں، وہ طریقہ یعنی تصوف کے مخصوص خانقاہی طور طریق کو جس کو اصل میں اولیاء اللہ نے تربیت کے لئے شروع کیا تھا شریعت سے آزاد بلکہ کہیں کہیں شریعت کے آگے کی چیز سمجھنے لگے، وہ جسمانی ریاضتوں، چلہ کشی کو سب کچھ سمجھتے تھے، بعض تو یہاں تک کہہ گئے تھے کہ اولیاء انبیاء سے اونچا مقام رکھتے ہیں، اور ولایت کا مقام نبوت کے مقام سے افضل ہے، چونکہ انبیاء کو دعوت وتبلیغ کے لئے مخلوق سے تعلق رکھنا پڑتا ہے، اور مخلوق کی طرف توجہ خالق کی طرف توجہ سے مانع بنتی ہے، جب کہ اولیاء اللہ ساری دنیا سے کٹ کر صرف عبادت وریاضت میں مصروف ہوتے ہیں اور ہر وقت اللہ کی طرف متوجہ ہوتے ہیں، یہ مسلمانوں کے رشتہ کو نبوت سے کاٹنے کی ایک بدترین شکل تھی، جس کا مقابلہ مجدد صاحب نے پورے زور وشور سے کیا، اور ثابت کیا کہ کمالات ولایت کمالات نبوت کے مقابلہ میں وہی نسبت رکھتے ہیں جو قطرہ کو سمندر کے ساتھ ہے۔

آپ مجدد صاحب کی مذکورہ بالا کوششوں اور کارناموں کو پڑھ کر اس نتیجہ پر پہونچے ہوں گے کہ انہوں نے صحیح اسلامی فکر کو زندہ کیا، وقت کے اہم ترین اور سنگین فتنوں کا سد باب کرنے کے لئے اپنے زبان وقلم کا استعمال کیا۔ وحدۃ الوجود کے اس نظریہ کے مضر اثرات کو بیان کیا جن سے عقائد میں بگاڑ اور مسلم معاشرہ میں انتشار پیدا ہو رہا تھا، بدعات حتی کہ بدعت حسنہ کی کھلی ہوئی تردید کی، پھر آخر میں ہندوستان میں اسلام کے اکھڑتے ہوئے قدم کو جمانے اور دین الٰہی کے اثرات کو ختم کرنے کے لئے ایسی حکیمانہ کوشش کی جس کے نتیجہ میں اکبر کے تخت پر اورنگ زیب عالمگیرؒ جلوہ گر ہوتے ہیں، دوسری طرف حضرت شاہ ولی اللہ دہلوی اور ان کے خلفاء وتلامذہ کا وہ سلسلہ وجود میں آتا ہے جو روحانی اور باطنی طور پر اسی سلسلہ سے منسوب ہے جن کے کارناموں کا کچھ حصہ آپ آگے مطالعہ کریں گے۔

1034ھ میں اپنے وطن سرہند میں آخرت کے سفر پر روانہ ہوئے، آپ کے بعد آپ کے ہزاروں خلفاء اور خاص طور پر آپ کے دو خلفاء ایک آپ کے فرزند خواجہ محمد معصوم اور دوسرے سید آدم بنوری نے آپ کے نہج پر دین کی خدمت کے لئے اپنی زندگی وقف کر دی، پھر

دیئے سے دیا جلتا رہا، اوراس حقیقت سے انکارنہیں کیا جاسکتا ہے کہ برصغیر میں دینی علوم کی اشاعت، مدارس کا قیام اوردعوت واصلاح کا جوعظیم الشان کام عمل میں آیا وہ سب مجدد صاحب کی تجدید واصلاح کے نتائج اوراس کے ثمرات کی فہرست میں شامل ہیں۔

معلومات کی جانچ

1- شیخ احمد سرہندی کے نام ونسب، لقب اوروطن کے بارے میں آپ کیا جانتے ہیں؟

2- شیخ احمد سرہندی کے مشہوراساتذہ ومشائخ اوران کی کتابوں کے نام لکھیے۔

3- الف ثانی کا کیا مطلب ہے؟ اورشیخ احمد سرہندی کومجدد الف ثانی کیوں کہتے ہیں؟ اورسب سے پہلے کس نے ان کو یہ لقب دیا؟

17.6 شاہ ولی اللہ دہلوی

آپ کا نام شاہ ولی اللہ بن شیخ عبدالرحیم بن الشہید وجیہ الدین ہے، 30 واسطوں سے آپ کا نسب فاروق اعظم حضرت عمر بن الخطابؓ سے جاملتا ہے، اس خاندان کی بارہویں پشت میں ایک بزرگ تھے شیخ شمس الدین مفتی جوشاہ صاحب کی روایت کے مطابق ان کے خاندانی بزرگوں میں سب سے پہلے ہندوستان آئے، اوررہتک میں قیام فرمایا، ان کے ذریعہ علاقہ میں اسلامی عقائد کی حفاظت اوردین کی نشرواشاعت کا کام بڑے پیمانہ پر ہوا، شاہ صاحب کے دادا شیخ وجیہ الدین، شاہ صاحب کے نانا شیخ محمد پھلتی، آپ کے چچا شیخ ابوالرضا محمد سب نے اپنی اپنی مخصوص صلاحیتوں کے ذریعہ خدمت دین کا فریضہ انجام دیا، شاہ صاحب کے والد بزرگوار شاہ عبدالرحیم صاحب خودایک بڑے عالم دین، مصلح وداعی اورحقیقت پسند صوفی تھے، شاہ صاحب کی ولادت شوال 1114ھ میں قصبہ پھلت ضلع مظفرنگر میں ہوئی، اس وقت شاہ عبدالرحیم صاحب کی عمر 60 سال تھی، 77 سال کی عمر میں شاہ عبدالرحیم کی وفات ہوئی، اس طرح ابتدائی تربیت انہوں نے اپنے والدمحترم سے ہی پائی، آپ کی والدہ فخر النساء بھی دینی علوم میں ایسا مقام رکھتی تھیں جوعام طور سے کم خواتین کوحاصل ہوتا ہے، شاہ صاحب پر اپنے والدین کے علم وعمل کا گہرا اثر پڑا، چنانچہ سات سال کی عمر میں قرآن مجید کا حفظ شروع کیا اورایک سال میں مکمل کرلیا، اور پندرہ سال کی عمر میں ہندوستان میں اس وقت کے رائج دینی علوم سے فراغت حاصل کی، اپنے والد بزرگوار سے حدیث میں صحیح بخاری، شمائل ترمذی، مشکوٰۃ اورتفسیر میں مدارک اور بیضاوی کا کچھ حصہ پڑھا، چودہ سال کی عمر میں والدصاحب سے بیعت ہوئے، اورنقشبندیہ سلسلہ کی ہدایات کے مطابق سلوک کے مراحل طے کیے۔

شاہ صاحب نے تیس سال کی عمر میں حج کا سفرکیا، فریضۂ حج ادا کیا، اورزیارت مدینہ کا شرف حاصل کیا، اس سفر میں شاہ صاحب نے حرمین کے مشائخ سے استفادہ کیا، اورحدیث کی روایت کی، خاص طور سے شیخ ابوطاہر مدنی سے حدیث کا درس لیا، شیخ مدنی نے ان کوخرقہ پہنایا، شاہ صاحب نے وہاں دوسال قیام فرمایا اوردوحج کیے، حرمین میں جن اساتذہ سے استفادہ کیا ان کے تعارف اورتذکرہ پر مستقل رسالہ "إنسان العین فی مشایخ الحرمین" تصنیف فرمایا، شاہ صاحب کے علمی، فکری اوردعوتی وتجدیدی کارناموں میں حجاز مقدس کے اس سفر کا بڑا حصہ ہے۔

حجاز سے واپس آنے کے بعد اپنے والدصاحب کے مدرسہ رحیمیہ دہلی میں حدیث کا درس شروع کیا، بہت جلد ہی طلبہ کا آپ کے درس میں ایسا ہجوم ہوا کہ جگہ ناکافی ہوگئی، محمد شاہ بادشاہ نے شہر میں ایک عالی شان مکان کا انتظام کیا، آپ نے وہاں درس شروع کردیا، وہ ایک

مدرسہ بن گیا جہاں نہ صرف عجمی ممالک سے بلکہ بعض عرب ممالک سے بھی طلبہ نے آکر آپ سے حدیث میں استفادہ کیا؛ لیکن افسوس کہ غدر میں اس مدرسہ کا نام ونشان مٹادیا گیا۔

شاہ ولی اللہ غضب کا حافظہ رکھتے تھے، اوقات کی ترتیب کے ساتھ کام انجام دیتے تھے، ان کے فرزند شاہ عبدالعزیزؒ کے مطابق اشراق کے بعد جو نشست رکھتے تو دوپہر تک نہ زانو بدلتے نہ کھجاتے نہ تھوکتے، طبیعت میں بچپن سے نظافت ولطافت تھی۔ اس سے آپ اندازہ کر سکتے ہیں کہ شاہ صاحب قلب ودماغ کی پاکیزگی کے ساتھ ساتھ وقت کی کیسی حفاظت کرتے تھے، حقیقت یہ ہے کہ وقت کی پابندی کا ایک کامیاب انسان کی تشکیل میں بڑا حصہ ہے۔

شاہ ولی اللہؒ سے اللہ تعالی نے دین کی تجدید، امت کی اصلاح، علوم نبوت کی نشر واشاعت اور اپنے زمانہ کے فکر وعمل میں ایک نئی تازگی پیدا کرنے کا جوز بردست کام لیا، اس کا دائرہ اتنا وسیع ہے کہ اس کی مثال نہ صرف ان کے عہد کے علماء میں؛ بلکہ ماضی کے علماء اور اہل قلم میں بھی کم نظر آتی ہے، ان کے کارناموں کو اگر علیحدہ علیحدہ بیان کیا جائے، تو ان کے حسب ذیل عنوانات ہو سکتے ہیں:

1- عقائد کی اصلاح اور قرآن کی دعوت۔

2- حدیث وسنت کی اشاعت وترویج اور فقہ وحدیث میں تطبیق کی کوشش۔

3- شریعت اسلامی کی مدلل ترجمانی اور مقاصد شریعت کی وضاحت۔

4- اسلام میں خلافت کے منصب کی تشریح اور خلافت راشدہ کی خصوصیات کو اجاگر کرنے کی کوشش۔

5- سیاسی انتشار اور حکومت مغلیہ کے دور زوال میں شاہ صاحب کا مجاہدانہ وقائدانہ کردار۔

6- امت کے مختلف طبقوں کا احتساب اور ان کو اصلاح اور تبدیلی کی دعوت۔

7- جید علماء اور افراد کار کی تعلیم وتربیت جو ان کے بعد اصلاح امت اور اشاعت دین کا کام جاری رکھیں۔

شاہ صاحب نے جس ماحول میں آنکھیں کھولیں وہاں اکثر مسلمان توحید خالص پر باقی نہیں رہے تھے، ان میں شرک وبدعت کی عجیب عجیب شکلیں رونما ہوگئی تھیں، ان میں غیر مسلم سوسائٹی کے اثرات صاف نظر آتے تھے، اور قرآن وحدیث کی تعلیمات سے ناواقفیت بڑھتی جارہی تھیں، مسلمانوں میں جاہلیت کے رجحانات پروان چڑھ رہے تھے، جس کا اندازہ خود شاہ صاحب کے ایک اقتباس سے ہوتا ہے، شاہ صاحب اپنی کتاب "التفهيمات الإلهية" میں لکھتے ہیں:

''ہم نے اپنی آنکھوں سے وہ ضعیف الایمان مسلمان دیکھے ہیں جنہوں نے صلحاء کو "أرباباً من دون الله" (اللہ کو چھوڑ کر رب) بنالیا ہے، اور یہود ونصاریٰ کی طرح اپنے اولیاء کی قبروں کو سجدہ گاہ بنا رکھا ہے، سچ پوچھو تو آج ہر گروہ میں دین کی تحریف پھیلی ہوئی ہے، صوفیہ کو دیکھو تو ان میں ایسے اقوال زبان زد ہیں کہ جو کتاب وسنت سے مطابقت نہیں رکھتے، خصوصاً مسئلۂ توحید میں، اور معلوم ایسا ہوتا ہے کہ شرع کی انہیں بالکل پرواہ نہیں ہے''، اسی طرح کی دردمندی کا اظہار شاہ صاحب نے اپنی کتاب "الفوز الكبير" میں بھی کیا ہے، اور توحید وشرک کی حقیقت کو واضح کیا ہے، اور ایک عالم اور محقق کی حیثیت سے اس کا حقیقت پسندانہ جائزہ لیا ہے، آپ کے نزدیک اس مسئلہ کی اتنی اہمیت تھی کہ

آپ نے اپنی مشہور کتاب "حجة الله البالغة" میں بھی مدلل انداز میں اس پر گفتگو کی اور واضح کیا کہ شرک صرف یہ نہیں ہے کہ اللہ کے علاوہ کسی اور کو خدا کا بالکل ہمسر بنالیا جائے' خدا کی تمام صفات وافعال اس کی طرف منسوب کی جائیں' بلکہ شرک یہ بھی ہے کہ اللہ کی صفات میں کسی صفت کو اس کے نیک اور مقبول بندہ کی طرف منسوب کیا جائے، اور یہ عقیدہ رکھا جائے کہ بعض وہ افعال جو اللہ تعالیٰ کے ساتھ مخصوص ہیں، ان سے بھی صادر ہو سکتے ہیں اور اللہ تعالیٰ اپنی مرضی سے بعض اختیارات ان کے سپرد کر دیتے ہیں۔ شاہ صاحب نے ثابت کیا کہ یہ مغالطہ ہے، مشرکین عرب بھی اللہ کو قادر مطلق سمجھتے تھے لیکن وہ اس کی ذات وصفات کے بارے میں وہ عقیدہ نہیں رکھتے تھے جو اللہ کو مطلوب ہے، اس لئے قرآن نے ان کے مشرک ہونے کا اعلان کیا۔ اسی طرح شاہ صاحب نے عوام اور ان خواص کی بھی جو عوام کی سطح پر آ گئے تھے اور جن کے اندر مشرکانہ عقائد نے جڑ پکڑ لی تھی اصلاح کی، اور عقائد کی تفہیم وتشریح کتاب وسنت کی روشنی اور صحابہ کے مسلک کے مطابق فرمائی۔

عقائد کی اصلاح کے لئے شاہ صاحب نے ایک طرف تو یہ علمی کوشش کی، دوسری طرف عوامی اصلاح کے لئے انہوں نے اس بیماری کا یہ نسخہ تجویز کیا کہ قرآن مجید کے مطالعہ وتدبر اور اس کے فہم کو عام کرنے کا منصوبہ بنایا، اور طے کیا کہ ہندوستان میں قرآن مجید کی تعلیمات کو عام کرنا ہے، چنانچہ اس سلسلہ میں سب سے پہلا کام یہ کیا کہ آپ نے اس دور کی ہندوستان میں رائج علمی زبان فارسی میں قرآن مجید کا ترجمہ کیا جس کا نام ''فتح الرحمٰن'' رکھا، اور اس غلط خیال کی عملی تردید کی کہ قرآن مجید صرف ایک خاص طبقہ کے مطالعہ، غور وفکر اور تفہیم کی کتاب ہے جس کا سمجھنا ایک درجن سے زیادہ علوم پر موقوف ہے۔ اسی طرح ترجمہ اور قرآن مجید کی عام تبلیغ کے راستہ میں جو چٹان حائل ہوگئی تھی شاہ صاحب کے اقدام سے وہ ہٹ گئی، اور راستہ صاف ہوگیا، اور پھر ہر دور میں علماء نے قرآن مجید کے ترجمہ وتفسیر کی خدمت مختلف زبانوں میں انجام دی، اس کام کو آپ کے نامور فرزند شاہ عبدالعزیزؒ نے آگے بڑھایا، اور 63 سال تک دہلی جیسے مرکزی شہر اور تیرہویں صدی ہجری جیسے اہم زمانہ میں درس قرآن کا سلسلہ جاری رکھا، اس کو عوام وخواص میں بے مثال مقبولیت ملی، آپ نے ''فتح العزیز'' کے نام سے فارسی میں قرآن کے چند پاروں کی تفسیر بھی لکھی۔ شاہ صاحب کے دوسرے فرزند شاہ عبدالقادر نے ہندوستانی زبان میں ''موضح القرآن'' کے نام سے مکمل تفسیر لکھی جو قرآن کی بے مثال خدمت ہے اور اس سلسلہ کی پہلی کوشش ہے۔ شاہ صاحب کے ایک فرزند شاہ رفیع الدین صاحب نے بھی قرآن مجید کا اردو میں لفظی ترجمہ کیا، اس کے علاوہ شاہ صاحب نے خود اصول تفسیر پر بھی ایک کتاب "الفوز الكبير في أصول التفسير" لکھی۔

شاہ صاحب کا دوسرا عظیم تجدیدی کارنامہ حدیث نبوی کی ترویج واشاعت کے سلسلہ میں ان کی عظیم خدمت ہے جو ان کے دوسرے علمی کمالات پر ایسا غالب ہے کہ ''محدث دہلوی'' ان کے نام کا جزء بن گیا۔ شاہ صاحب علم حدیث کو دینی علوم کی بنیاد اور اساس سمجھتے تھے، دوسری طرف ہندوستان کی بگڑتی ہوئی صورت حال جس میں بدعات اور جاہلی رسومات کا دور دورہ تھا، یونانی علوم کو ہی سب کچھ سمجھا جارہا تھا، ایسے میں حدیث کی نشر واشاعت کے لئے شاہ صاحب نے مدرسہ رحیمیہ میں حدیث نبوی کا درس دینا شروع کیا، جس کا مختصر تذکرہ آپ شروع میں پڑھ چکے ہیں، اس حلقۂ درس سے شاہ عبدالعزیز، علامہ سید مرتضی زبیدی بلگرامی، اور قاضی ثناء اللہ پانی پتی جیسے نامور علماء نے فائدہ اٹھایا جن میں سے ہر ایک نے ہندوستان میں حدیث کی خدمات کو آگے بڑھایا۔ درس حدیث کے علاوہ شاہ صاحب نے حدیث کے موضوع پر متعدد کتابیں تصنیف کیں، جن میں مؤطا امام مالک کی فارسی شرح مصفی، مؤطا امام مالک کی عربی شرح مسوّی، صحیح بخاری کے تراجم پر شرح تراجم ابواب صحیح بخاری، اور حدیث مسلسل میں "الفضل المبين" زیادہ مشہور ہیں، اس کے علاوہ شاہ صاحب نے حدیث وفقہ میں تطبیق کی

سعی کی اور فقہی مذاہب کے درمیان تقریب کی دعوت دی اور مذاہب اربعہ کے تقابلی مطالعہ (الفقہ المقارن) پر زور دیا۔ ہندوستان شروع سے جن حکمرانوں کے ماتحت رہا وہ ترکی یا افغانی نسل سے تعلق رکھتے تھے، اور یہ دونوں قومیں اسلام قبول کرنے کے زمانہ سے فقہ حنفی سے تعلق رکھتی ہیں، اس لئے یہاں عام طور سے مذہب فقہی کی تائید اور اس کو حدیث کے مطابق ثابت کرنے کا رجحان رہا، اس لئے فقہ وحدیث میں تطبیق کی کوشش نہیں کی گئی، شاہ صاحب پہلے شخص تھے جن کو حرمین شریفین میں شافعی اور مالکی علماء سے بھی استفادہ کا موقع ملا، ان سے پہلے جو علماء ہندوستان سے حجاز جا کر حدیث میں استفادہ کرتے تھے، وہ زیادہ تر ہندوستانی وافغانی علماء تک ہی محدود ہوتے تھے، شاہ صاحب نے عربی النسل علماء سے بھی فائدہ اٹھایا؛ اس لئے شاہ صاحب کے خیال میں وسعت پیدا ہوئی، انہوں نے غالی فقہاء اور فرقۂ ظاہریہ جو مطلقاً فقہ کا منکر ہے، دونوں پر سخت تنقید کی، اور فقہ وحدیث کے تقابلی مطالعہ اور توازن واعتدال کی دعوت دی، تقلید کی ضرورت کا اعتراف کرتے ہوئے اور مذاہب اربعہ کے اختیار کرنے کو ایک بڑی مصلحت بتاتے ہوئے اجتہاد کو اس کی شرطوں اور ضروری احتیاطوں کے ساتھ ہر دور کی ضرورت قرار دیا ہے، اور اس موضوع پر آپ نے کئی کتابیں تصنیف کیں جن میں "الإنصاف في بيان سبب الاختلاف" اور "عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد" زیادہ مشہور ہیں۔ اس طرح شاہ صاحب نے حدیث کی خدمت کے اُس سلسلہ کو آگے بڑھایا اور اسے بام عروج تک پہونچایا جس کی طرف شیخ عبدالحق محدث دہلوی نے توجہ کی تھی اور ایک نئی تحریک پیدا کی تھی۔ شاہ صاحب کے بعد آپ کے نامور فرزند شاہ عبدالعزیز دہلوی نے اس سلسلہ کو جاری رکھا، نہ صرف 64 سال تک حدیث کا درس دیا، بلکہ "بستان المحدثین" اور "العجالة النافعة" جیسی مفید کتابیں بھی تصنیف کیں، اور خدمت حدیث کا یہ سلسلہ دینی مدارس میں آج تک جاری وساری ہے۔

شاہ صاحب کا ایک اہم تجدیدی کارنامہ یہ ہے کہ انہوں نے شرعی احکام کی مصلحتوں اور ان کے اسرار ومقاصد پر روشنی ڈالی، اور اس موضوع پر ایک مستقل کتاب "حجة الله البالغة" تصنیف کی، مولانا سید ابوالحسن علی ندوی کے مطابق کسی مذہب کی تائید اور اس کی حکیمانہ توجیہ وتشریح میں جن زبانوں سے ہم واقف ہیں ان میں اس پایہ کی کوئی کتاب نہیں لکھی گئی، اور اگر لکھی گئی تو آج دنیا کے سامنے موجود نہیں ہے، شریعت کے احکام ومصالح پر شاہ صاحب سے پہلے امام غزالی، علامہ خطابی، شیخ عزالدین بن عبدالسلام اور امام شاطبی کی خدمات قابل قدر ہیں، لیکن شاہ صاحب نے اس موضوع کے تمام پہلوؤں اور اس کے اصول وفروع پر گفتگو کی، اور پہلی مرتبہ ان کو ایک جگہ جمع کیا۔ حجۃ اللہ البالغۃ کی جامعیت یہ ہے کہ اس میں عقائد، عبادات اور معاملات وغیرہ سے متعلق ہی ابواب نہیں بلکہ اخلاق، معاشرت اور تمدن ومعیشت سے متعلق ابواب بھی اس کتاب میں شامل ہیں۔ اسی طرح آپ نے احکام شریعت کے تمدنی، اجتماعی، معاشرتی اور عملی فوائد پر بھی روشنی ڈالی ہے، کتاب میں ان مباحث کو قابل لحاظ جگہ دی جن کا تعلق دنیا کے نظام اور حیات انسانی سے ہے، اور جن کی پابندی سے ایک صحت مند معاشرتی ڈھانچہ اور ایک صالح تمدن وجود میں آتا ہے، جس کے لئے شاہ صاحب نے "ارتفاقات" کی اصطلاح استعمال کی ہے، اس کتاب کے مطالعہ سے عقلیت کے اس دور میں ہر اس حقیقت پسند انسان کو اسلامی احکام وتعلیمات پر اطمینان اور تشفی حاصل ہوگی جس کی طبیعت میں سلامتی ہو اور جس کو علمی استعداد کا بھی کچھ حصہ ملا ہو۔

شاہ صاحب کا ایک عظیم علمی کارنامہ اسلام کے سیاسی نظام اور اسلامی ریاست کے خدوخال کو واضح کرنا ہے، اس مقصد کے لئے شاہ صاحب نے "إزالة الخفاء عن خلافة الخلفاء" لکھی، جس میں اسلامی نظام سیاست کا تعارف اور اس کے عناصر کا تذکرہ کرتے ہوئے انہوں نے خلفاء راشدین کی خلافت پر قرآن سے استدلال کیا، ان کے مناقب اور کارناموں پر تفصیل سے روشنی ڈالی اور اسلام میں خلافت کی

حیثیت اوراس کے مقام کی وضاحت کی۔ اس کتاب کی ایک بڑی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں اسلام کی ذہنیتا رخ اور دینی و مذہبی انقلاب وتبدیلی کا ایک مختصر خاکہ بھی آ گیا ہے، اس اعتبار سے یہ کتاب مولانا عبدالحی فرنگی محلی کے مطابق اپنے موضوع پر بے نظیر اور لا جواب ہے۔ اس طرح شاہ صاحب نے اسلام کے اجتماعی نظام، سلطنت اوراس کے دائرۂ عمل پر امام ابو یوسف، قاضی ماوردی اور امام ابن تیمیہ نے جو کام کیئے تھے، ان میں اضافہ کیا، اور حجۃ اللہ البالغۃ میں شریعت کی جو مصلحتیں بیان کی تھیں اس کتاب میں صحابہ کرام اور خصوصاً خلفاء راشدین کی زندگیوں میں وہ کس طرح پوری ہورہی تھیں ان کے عملینمو نے پیش کردے۔

شاہ صاحب کا ایک انقلابی کارنامہ وہ قائدانہ کردار ہے جوانہوں نے زوال آمادہ سلطنت مغلیہ کی طاقت دوبارہ بحال کرنے کے لئے ادا کیا، شاہ صاحب فرخ سیر اور محمد شاہ کے زمانہ میں خانہ جنگی، راستوں کی بدامنی اور انسانی خون کی ارزانی دیکھ چکے تھے، مرہٹہ، سکھ اور جاٹ تین جنگجو طاقتوں نے دلی کی چولیں ہلا دی تھیں، اور نادر شاہ کے حملہ نے دلی کی خاک اڑا دی تھی، یہ سب کچھ شاہ صاحب اپنی نگاہوں سے دیکھ رہے تھے، ان حالات پر ان کا دل خون کے آنسو روتا تھا، انہوں نے ایک مغل بادشاہ کو خط لکھا جس میں انہوں نے چند نہایت دانشمندانہ سیاسی وانتظامی مشورے دیئے ہیں، اور صاف صاف لکھا ہے کہ اگر ان کلمات پر عمل کیا جائے گا تو مجھے امید ہے کہ بقائے سلطنت، تائید غیبی اور نصرت الٰہی میسر ہوگی، لیکن حکمراں خاندان اس درجہ پستی کو پہونچ چکا تھا کہ اب اس کے اندر دوبارہ اٹھنے کا حوصلہ باقی نہ رہا تھا، اس لئے شاہ صاحب نے ہندوستان کے اندر نواب نجیب الدولہ اور ہندوستان کے باہر احمد شاہ ابدالی والئ افغانستان کو خطوط لکھنے شروع کئے، احمد شاہ ابدالی کو زیادہ تر خطوط نواب نجیب الدولہ سے لکھوائے اور ایک پرزور خط خود تحریر فرمایا۔ احمد شاہ ابدالی اس وقت ہندوستان سے لے کر ایران تک سب سے بڑی منظم فوجی طاقت کا مالک تھا۔ شاہ صاحب نے اس کو سلطنت مغلیہ کو اپنے پاؤں پر کھڑا کرنے کے لئے دعوت دی۔ چنانچہ احمد شاہ ابدالی نے ہندوستان کا قصد کیا، اور پانی پت کے میدان میں مرہٹوں کو ہندوستان کے نئے ابھرتے ہوئے سیاسی نقشہ سے باہر نکال دیا، اور ہندوستان کا بادشاہ شا ہزادہ شاہ عالم کو مقرر کیا، لیکن افسوس کے شاہ عالم نے اپنی پست ہمتی اور کوتاہ نظری سے یہ زریں موقع کھو دیا اور وہ دہلی واپس نہ آیا، اور رہی سہی مغلیہ سلطنت نے انگریزوں کے ہاتھوں 1857ء میں دم توڑ دیا، حقیقت یہ ہے کہ بقول ابن خلدون جب کوئی سلطنت بوڑھاپے کے مرحلہ میں داخل ہو جاتی ہے تو اس کا از سرنو جوان ہونا عام طور پر ممکن نہیں ہوتا، لیکن شاہ صاحب نے اپنا وہ فرض ادا کر دیا جو اس سلسلہ میں وقت کے ایک مصلح اور مجدد کو ادا کرنا چاہئے تھا۔

شاہ صاحب کا ایک اہم کارنامہ یہ ہے کہ انہوں نے مسلم حکام، ارکان سلطنت، فوجی سپاہیوں، اہل صنعت، علماء ومشائخ کی اولاد، غلط کار علماء گوشہ نشیں صوفیوں اور دین میں تنگی پیدا کرنے والے واعظوں سب کو علیحدہ علیحدہ خطاب کیا ہے، اور ان کی اصل بیماریوں کی نشاندہی کی ہے، اور ان کا علاج بتایا ہے، ان خصوصی خطابات میں شاہ صاحب کے دل کا درد اور دعوت کا جذبہ اس قدر نمایاں ہے جس کی مثال مشکل سے ملتی ہے، شاہ صاحب نے "التفہیمات الإلٰھیۃ" میں ان سب سے خطاب کرنے کے ساتھ امت مسلمہ کے تمام افراد سے ایک جامع خطاب بھی فرمایا ہے اور امت میں جو خرابیاں موجود تھیں، اور جوان کو گھن کی طرح کھائے جارہی تھیں، ان کی نشاندہی کی اور ان کا علاج بتایا، مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودی لکھتے ہیں "یہ تعمیری کام بھی شاہ صاحب نے اسی خوبی اور جامعیت کے ساتھ انجام دیا جو ان کے تنقیدی کام میں آپ دیکھ چکے ہیں"۔

مصلحین امت اور مجددین اسلام میں شاہ صاحب کو یہ امتیاز بھی حاصل ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے آپ کو ایسے فرزند و جانشیں عطا فرمائے، جنہوں نے شاہ صاحب کے جلائے ہوئے چراغ کو نہ صرف روشن رکھا بلکہ اس سے سینکڑوں چراغ جلائے، پھران چراغوں سے وہ چراغ جلتے رہے جن سے ہندوستان اور ہندوستان کے باہر بھی کتاب وسنت توحید خالص اور دین کی صحیح تعلیمات کا سلسلہ آج تک جاری ہے۔ آپ نے شاہ عبدالعزیز، شاہ رفیع الدین، شاہ عبدالقادر اور شاہ عبدالغنی چار باکمال فرزند چھوڑے، آپ کی پہلی اہلیہ سے ایک بیٹے شیخ محمد تھے، جن کا انتقال جوانی میں ہوگیا تھا۔ چاروں مشہور بھائیوں میں سب سے چھوٹے بھائی شاہ عبدالغنی کا سب سے پہلے انتقال ہوگیا، ان کے علاوہ تینوں بھائیوں کے ذریعہ دین کی تبلیغ واشاعت اور تدریس وتصنیف کا وہ طرز خاص جاری رہا جس میں شاہ صاحب کا ذوق اور تجدیدی رنگ جھلکتا تھا۔ شاہ عبدالغنی کو دینی خدمات کا زیادہ موقع نہ مل سکا۔ ان کے صاحبزادہ شاہ اسماعیل شہید کو اللہ تعالیٰ نے ایسی توفیق عطا کی کہ انہوں نے اپنے والد ماجد کی طرف سے پوری تلافی کردی اور دادا کا نام روشن کیا۔

آپ جابجا شاہ صاحب کی کتابوں کا ذکر اور ان کے نام پڑھ چکے ہیں، ان کے علاوہ بھی شاہ صاحب کی متعدد کتابیں ہیں جن کی تعداد پچاس سے زیادہ ہے جن کی زبان یا تو عربی ہے یا فارسی ہے۔ محرم 1176ھ مطابق اگست 1762ء کو آپ کی وفات ہوئی، اور تدفین دلی دروازہ کے بائیں جانب اس مقام پر ہوئی جو اب مہدیان کہلاتا ہے۔ شاہ صاحب کے ان عظیم علمی وعملی اور انقلابی کارناموں کو دیکھتے ہوئے آپ کو بارہویں صدی ہجری کا مجدد قرار دیا گیا ہے۔

معلومات کی جانچ

1- شاہ ولی اللہ کی ابتدائی زندگی اور ان کی تعلیم پر ایک نوٹ لکھئے۔

2- شاہ ولی اللہ کے سفر حج اور اس کے علمی فوائد پر روشنی ڈالئے۔

3- شاہ ولی اللہ کے تجدیدی کارناموں کے علیحدہ علیحدہ عنوانات لکھئے۔

17.7 خلاصہ

ابوالفرج عبدالرحمٰن ابن الجوزی 508ھ میں بغداد میں پیدا ہوئے، اور 597ھ میں وہیں ان کی وفات ہوئی، آپ خاندانی طور پر صدیقی تھے، بچپن میں ہی علم حاصل کرنا شروع کیا، قرآن مجید کے حافظ ہوئے، اور تجوید میں مہارت حاصل کی، علی دینوری اور احمد متوکلی حدیث میں ان کے خاص استاد ہیں، ابن الجوزی کا خصوصی امتیاز مطالعہ اور تصنیف میں ان کا تنوع ہے، حافظ ابن تیمیہ کے مطابق ان کی کتابیں ہزار تک پہونچتی ہیں، جن میں صید الخاطر، صفۃ الصفوۃ، تلبیس ابلیس، المنتظم اور کتاب الموضوعات زیادہ مشہور ہیں، ان کی زندگی کا سب سے بڑا کارنامہ ان کے انقلاب انگیز مواعظ اور درس کی مجلسیں ہیں، جن میں دس پندرہ ہزار آدمیوں سے کسی طرح کم نہ ہوتے تھے۔ ابن جوزی نے اپنے مواعظ میں بدعات پر کھل کر تنقید کی، اور اسلام کے صحیح عقائد پیش کیے۔ انہوں نے علماء وزراء اور عوام ہر طبقہ کو دین میں اعتدال کی دعوت دی، اور اپنے معاشرہ کی خامیوں کی نشاندہی کی اور ان کا علاج بتایا۔

ابومحمد عزالدین بن عبدالسلام 578ھ میں حوران میں پیدا ہوئے، بعد میں دمشق منتقل ہوگئے، اور وہیں رہ گئے، دمشق کے مشہور اساتذہ

سے تعلیم حاصل کی، جن میں ابن عساکر اور آمدی جیسے مشہور علماء کا نام آتا ہے، ان کو سلطان العلماء اور بائع الملوک کا لقب دیا گیا، عرصہ تک دمشق میں ان کا درس جاری رہا، اور جامع اموی میں خطیب و امام رہے، دمشق کے حاکم الملک الاشرف کو اپنے بڑے بھائی مصر کے حاکم الملک الکامل سے جنگ کرنے سے روکا، اور اسے تاتاریوں سے مقابلہ کرنے کا مشورہ دیا، جس کو الملک الاشرف نے قبول کیا۔ جب حاکم دمشق اسماعیل نے نجم الدین سے مقابلہ کا ارادہ کیا اور فرنگیوں سے مدد چاہی، اور فرنگی کھلے عام دمشق کے بازاروں میں ہتھیار خریدنے لگے، تو شیخ نے ان کے ہاتھوں ہتھیار فروخت کرنے کو حرام قرار دیا، اسماعیل نے شیخ کو قید کر لیا لیکن مصری فوج نے اسماعیل کو شکست دی اور شیخ مصر روانہ ہوئے، مصر میں نجم الدین نے آپ کا اعزاز کیا، جامع عمرو بن العاص کا آپ کو خطیب مقرر کیا، اور ویران مساجد کی آبادی کا کام بھی آپ کے سپرد کیا، اس درمیان بھی آپ نے کسی کی رعایت نہیں کی، اور مساجد سے ناجائز قبضوں کو ختم کیا، شیخ نے نجم الدین کی غلطیوں کی بھی اصلاح کی، چنانچہ جب اس نے اپنے غلاموں کو حکومت کے اہم عہدوں پر مقرر کیا تو انہوں نے سلطنت کے ان عہدہ داروں کو یہ فتوی دے کر نیلام کر دیا کہ یہ غلام شرعی طریقہ سے آزاد نہیں ہوئے ہیں، اور یہ بیت المال کی ملکیت ہیں۔ بادشاہ مصر سیف الدین قطز نے آپ ہی کے حوصلہ دلانے سے عین جالوت کی لڑائی لڑی اور تاتاریوں پر فتح حاصل کی، یہ بھی شیخ کا عجیب کارنامہ ہے کہ انہوں نے اس جنگ کے اخراجات کے لئے بادشاہ کے محل کے جواہرات اور اس کی بیگمات کے زیوارت کے سکے ڈھلوادیئے، اور اس سے پہلے جنگ کے اخراجات کے لئے کوئی قرض لینے یا مسلمانوں پر ٹیکس عائد کرنے کو ناجائز قرار دیا۔ کئی کتابیں تصنیف کیں 83 رسال کی عمر میں وفات پائی۔

شیخ احمد سرہندی نسباً فاروقی ہیں، 1563ھ میں سرہند میں آپ کی ولادت ہوئی۔ دینی تعلیم کا اکثر حصہ اپنے والد شیخ مخدوم سے حاصل کیا۔ سیالکوٹ جا کر مولانا کمال کشمیری سے بعض اعلی درجہ کی کتابیں پڑھیں، حدیث کی بعض کتابیں شیخ یعقوب صرفی کشمیری سے پڑھیں، دہلی جا کر خواجہ باقی باللہ سے بیعت کی، بعد میں آپ ان کے خلیفہ ہوئے، شیخ کی وفات کے بعد آپ نے ان کی جگہ لی۔ انہوں نے ہندوستان اور بیرون ہند اصلاح و تربیت کے لئے اپنے خلفاء کو بھیجا اور مقامی طور پر بھی علماء، امراء اور عوام کی اصلاح میں مصروف رہے، آپ کی ولادت ہجری کیلنڈر کے اعتبار سے 971 میں ہوئی تھی، یہ دسویں صدی تھی، اور اس کے اختتام پر اسلامی کیلنڈر کا ایک ہزار سال یعنی الف اول مکمل ہو رہا تھا، اور دوسرے ہزار سال یعنی الف ثانی کا آغاز ہو رہا تھا، اس موقع سے ہندوستان اور ایران میں یہ کوشش جاری تھی کہ دوسرے ہزارہ کے لئے ایک نیا دین اور اس کا ایک نیا آئین بنایا جائے، اور اس کے بانی کو ہزارۂ دوم کا مجدد یا مجدد الف ثانی قرار دے دیا جائے۔ ایران کی نقطوی تحریک اس میں پیش پیش تھی، نقطویوں نے ایران سے بھاگ کر ہندوستان میں پناہ لی تھی، اور اکبر کے درباری علماء سے مل کر اکبر کو مجتہد مطلق قرار دیدیا تھا، اسی سے شہ پا کر اکبر نے باضابطہ دین الٰہی ایجاد کرنے کی ہمت کی، جس میں شریعت کی حرام کردہ چیزوں کو نہ صرف حلال قرار دیا گیا بلکہ اس کا کلمہ لا الہ الا اللہ کے ساتھ اکبر خلیفۃ اللہ قرار پایا، ایسے میں کسی ایسی شخصیت کی ضرورت تھی کہ جو ثابت کر سکے کہ اسلام ایک دائمی دین ہے، اور کسی نئے دین کی ضرورت نہیں، شیخ احمد سرہندی نے یہ کام کر دکھایا، اور مجدد الف ثانی کا لقب ان کے حصہ میں آیا۔ مجدد صاحب کا اصل تجدیدی کارنامہ نبوت محمدی کی ابدیت اور ہر زمانہ میں اس کی ضرورت پر مسلمانوں کا اعتماد بحال کرنا ہے، اس کے لئے شیخ نے ایک طرف تو اکبر کے جانشین جہانگیر کے ارکان سلطنت سے رابطے بنائے، اور ان کو خطوط لکھ کر جہانگیر کو اس بات پر آمادہ کرنے کی کوشش کی کہ وہ اکبر کے زمانہ کے غلط مراسم کو ختم کرے، مجدد صاحب کو بڑی حد تک اس میں کامیابی ملی، شاہجہاں کے دور میں یہ کام اور آگے بڑھا، اور بالآخر شاہجہاں کے جانشیں اورنگ زیب عالمگیر کے دور میں حکومت کے طرز عمل میں تبدیلی رونما ہوئی، جس کے لئے مجدد صاحب نے اپنی زندگی وقف کر دی تھی،

دوسری طرف مجدد صاحب نے ان علماء سوء پر تنقید کی اور ان کی اصلاح کی جو بغیر اہلیت کے اجتہاد کے دعویدار تھے، اور دین میں بدعت حسنہ کے نام سے نئی نئی چیزیں داخل کر رہے تھے۔ مجدد صاحب کے اس مشن کی ایک تیسری جہت صوفیہ کی اصلاح تھی، جنہوں نے طریقت کے نام پر ایک نیا دین بنالیا تھا، اور وحدۃ الوجود کے نام پر اتحاد اور حلول کا عقیدہ اختیار کر لیا تھا، مجدد صاحب نے وحدۃ الوجود کے بجائے وحدۃ الشہود کا نظریہ پیش کیا کہ عالم میں جو کچھ ہے خدا نہیں بلکہ خدا کی قدرت کا ظہور ہے۔ 1034ھ میں سرہند میں آپ کی وفات ہوئی۔

شاہ ولی اللہ دہلوی 1114ھ میں پیدا ہوئے، نسباً فاروقی ہیں۔ شاہ صاحب پندرہ سال کی عمر میں اس وقت کے رائج دینی علوم سے فارغ ہوگئے، اکثر کتابیں اپنے والد صاحب سے پڑھیں، تیس سال کی عمر میں حج کا سفر کیا، حرمین میں دو سال قیام کیا اور دو حج کئے، اس قیام سے فائدہ اٹھاتے ہوئے حرمین کے مشائخ سے آپ نے حدیث میں استفادہ کیا، جن میں سب سے نمایاں نام شیخ ابو طاہر مدنی کا ہے۔ ہندوستان واپسی کے بعد آپ نے مدرسہ رحیمہ دہلی میں ایک زمانہ تک حدیث کا درس دیا، اس حلقۂ درس سے شاہ عبدالعزیز، علامہ مرتضی زبیدی اور قاضی ثناء اللہ پانی پتی جیسے نامور علماء نے فائدہ اٹھایا۔ شاہ ولی اللہ کے عظیم انقلابی کارناموں کو دیکھتے ہوئے اُن کو بارہویں صدی کا مجدد قرار دیا گیا ہے، آپ کے تجدیدی کارناموں کے یہ عنوانات ہوسکتے ہیں:

1۔ عقائد کی اصلاح اور قرآن کی دعوت، 2- حدیث وسنت کی اشاعت وترویج اور فقہ وحدیث میں تطبیق کی کوشش، 3- شریعت اسلامی کی مدلل ترجمانی اور مقاصد شریعت کی وضاحت، 4- اسلام میں خلافت کے منصب کی تشریح اور خلافت راشدہ کی خصوصیات کو اجاگر کرنے کی کوشش، 5- سیاسی انتشار اور حکومت مغلیہ کے دور زوال میں شاہ صاحب کا مجاہدانہ اور قائدانہ کردار، 6- امت کے مختلف طبقوں کا احتساب اور ان کو اصلاح اور تبدیلی کی دعوت، 7 جید علماء اور افراد کار کی تعلیم وتربیت جوان کے بعد اصلاح امت اور اشاعت دین کا کام جاری رکھیں، ان مقاصد کو بروئے کار لانے کے لئے شاہ صاحب نے "فتح الرحمٰن" کے نام سے قرآن مجید کا فارسی میں ترجمہ کیا اور اصول تفسیر میں "الفوز الکبیر" لکھی، مقاصد شریعت پر "حجة الله البالغة" تصنیف کی، اسلام کے سیاسی نظام اور خلفائے راشدین کے مقام پر "إزالة الخفاء عن خلافة الخلفاء" لکھی۔ حدیث میں مؤطا امام مالک کی دو شرحیں "مسوّی" اور "مصفّی" لکھیں۔ حدیث وفقہ میں تطبیق کی دعوت دینے کے لئے "الإنصاف" اور "عقد الجيد" نامی کتابیں لکھیں۔ زوال آمادہ مغلیہ سلطنت کی طاقت کو بحال کرنے کے لئے والی افغانستان احمد شاہ ابدالی کو خط لکھا۔ اپنی کتاب "التفهيمات الإلهية" میں امت کے ہر طبقہ کو محاسبہ کی دعوت دی۔ اپنے بعد اپنے چار نامور فرزند چھوڑے، جن میں سے تین شاہ عبدالعزیز شاہ رفیع الدین اور شاہ عبدالقادر نے آپ کے علمی واصلاحی کاموں کو آگے بڑھایا، چوتھے فرزند شاہ عبدالغنی کا جوانی ہی میں انتقال ہوگیا تھا، ان کے بیٹے شاہ اسماعیل شہید نے ان کی جگہ لی، اور انہوں نے بھی علم وجہاد کے میدانوں میں اپنے جوہر دکھائے، 1176ھ میں شاہ ولی اللہ کی وفات ہوئی۔

17.8 نمونے کے امتحانی سوالات

درج ذیل سوالات کے جواب تیس سطروں میں لکھیے:

1- مصر میں شیخ عزالدین بن عبدالسلام کے کارناموں کا جائزہ لیجئے۔

2- شیخ احمد سرہندی نے حکومت کی اصلاح میں جو تجدیدی کارنامہ انجام دیا، اس پر روشنی ڈالئے۔

3- عقائد کی اصلاح اور قرآن کی دعوت کے سلسلہ میں شاہ ولی اللہ کی کیا خدمات ہیں؟ تفصیل سے بیان کیجیے۔

حسب ذیل سوالات کے جواب پندرہ سطروں میں لکھئے:

1- ابن الجوزی نے معاشرہ کی اصلاح میں کیا کارنامہ انجام دیا؟ مفصل لکھئے۔

2- شیخ احمد سرہندی نے صوفیہ کے غلط خیالات کی کس طرح اصلاح فرمائی؟ بیان کیجئے۔

3- حدیث نبوی کی ترویج واشاعت اور حدیث وفقہ کی تطبیق میں شاہ ولی اللہ کا کیا حصہ ہے، ایک جامع نوٹ تحریر کیجئے۔

17.9 مطالعہ کے لیے معاون کتابیں

1- تاریخ دعوت وعزیمت (حصہ اول) مولانا سید ابوالحسن علی ندوی

2- تاریخ دعوت وعزیمت (حصہ چہارم) مولانا سید ابوالحسن علی ندوی

3- تاریخ دعوت وعزیمت (حصہ پنجم) مولانا سید ابوالحسن علی ندوی

4- تذکرہ مجدد الف ثانی مولانا محمد منظور نعمانی

5- تذکرہ شاہ ولی اللہ مولانا سید مناظر احسن گیلانی